Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 40



ANTONIO GRAMSCI Y EL PODER CULTURAL

POR UN GRAMSCISMO DE DERECHA



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 40

ANTONIO GRAMSCI Y EL PODER CULTURAL

POR UN GRAMSCISMO DE DERECHA

Sumario

El gramscismo de derecha

Marcos Ghio

*E*lemento a destacar aquí, recabado también de la herencia de la Nueva Derecha, es lo que ha dado en denominarse como "gramscismo de derecha". El hecho de que a la cultura se le haya dado tanta importancia en modo tal de considerarla como el punto de referencia para la determinación de las desigualdades, hace también que, de acuerdo a tal escuela, deba ser en su seno en donde se tenga que dar la batalla principal.

La lucha actual para tal corriente debe ser principalmente cultural más que política. Se considera que, más que intentar conquistar el Estado, debe conquistarse primero la sociedad, pensando aquí que la labor debe ser parecida a la que la Ilustración desarrolló durante el siglo XVIII para demoler al Antiguo Régimen. Sin la labor de la misma, manifiestan los exponentes de tal escuela, la Revolución Francesa hubiera sido imposible.

De allí la valoración, a nuestro entender sacada de contexto, que se hace de la figura de Gramsci como representando el arquetipo del combate a emprender en los tiempos actuales.

Sin embargo hay que resaltar aquí la existencia de un problema de información pues se soslaya el hecho de que, cuando Gramsci formulaba tal táctica de lucha cultural, lo hacía desde la cárcel, es decir, cuando su partido, el comunista, estaba en la ilegalidad, y él entonces, ante tal circunstancia, sugería actuar disfrazados bajo la cobertura de instituciones culturales y sociales, no dando así, en razón de una imposibilidad de hecho, la batalla política.

Este caso no es para nada el nuestro pues a nosotros la lucha política no nos está vedada en manera alguna; simplemente que no la practicamos según los cánones vigentes porque la consideramos una cosa estéril e inmoral.

Por otro lado consideramos que las circunstancias actuales no son las mismas de las que acontecían en las épocas previas a la Revolución Francesa en donde las ideas podían circular libremente si eran difundidas con eficacia. En cambio en la actualidad el embotamiento de las conciencias, operado por medios masivos de comunicación como la televisión, hace que tal libertad que existiera aun en el Antiguo Régimen haya sido prácticamente suprimida.

Por lo cual centrar el eje del combate al sistema en la lucha y el debate cultural representa algo sumamente estéril e incluso contraproducente pues, por más verdades que nosotros podamos proyectar y publicitar, el sistema cuenta con medios poderosos como para silenciarnos o hacernos pasar desapercibidos o, cuando les resulta necesario, hacernos pasibles de todos los ridículos y persecuciones imaginables.

Se soslaya el hecho de que hoy nos encontramos con una opinión pública modelada por la propaganda más que en cualquier otro tiempo y que en todo caso una acción cultural puede dar como resultado únicamente rescatar algunas individualidades escasas de esa inmensa hoguera de conciencias que es la modernidad.

Las mayorías, a pesar del esclarecimiento cultural que se intente, siempre nos permanecerán ajenas y nunca lograremos obtener trascendencia, como por otro lado no la ha obtenido en su país originario la ND en todos estos años, a pesar del gran talento que sin lugar a dudas posee el Alain de Benoist.

Digamos pues que, si comparaciones con el marxismo es lo que se quiere hacer, consideramos más apropiado para este tiempo un leninismo de derecha, antes que un gramscismo de derecha. Es decir, que estamos convencidos de que solamente a través de la conquista del Estado será posible transformar la cultura y la sociedad y no a la inversa tal como se propone.

Antonio Gramsci, marxista independiente

Alain de Benoist

*H*ubo un tiempo en que se leía a Marx. Hoy, es dogma. No solamente está de moda: la inmensa mayoría de lo que se publica en el dominio ideológico se sitúa en el interior del marxismo. El marxismo, y sus epígonos que introdujeron un cierto número de variaciones personales (Lukács, Rosa Luxemburgo, Wilhelm Reich ..), se han instalado en la cultura popular y en los análisis massmediáticos de un modo subliminal, penetrándolo todo, aun sin darnos cuenta.

Antonio Gramsci es, junto con Lukács, el más célebre de los "marxistas independientes". Es también, y sobre todo, el teórico del "poder cultural".

Nacido en Cerdeña en 1891, una leyenda a lo Don Bosco hizo de él el hijo de un pastor. De hecho, su padre fue un funcionario estatal. A los tres años, a consecuencia de una desgraciada caída por la escalera, se deforma la columna vertebral, quedando jorobado para el resto de su vida. A los diecisiete años, una beca le permite acceder a la universidad de Turín, a donde llega en 1911.

Dos años más tarde se afilia al Partido Socialista Italiano (PSI), donde milita en el "ala izquierda". Comienza a escribir en el diario "Avanti" y en el semanario "Grido del popolo". El 1 de mayo de 1911, junto con Terracini y Palmiro Togliatti, lanza el semanario "L´Ordine nuovo".

El mundo comunista se encontraba entonces en plena ebullición. A partir de 1918 ciertas corrientes se pronuncian por un "apoyo crítico" al bolchevismo ruso. Estas corrientes rechazan aceptar sin contestación la hegemonía de la Komintern (la Internacional Comunista). En Alemania, es el caso de los grupos que, en 1920, se agruparon en el KAPD (Partido Comunista Obrero Alemán), con Rosa Luxemburgo y Karl Korsch; en los Países Bajos, de los "consejistas" de Pannekoek. Su oposición queda mostrada en la acción parlamentaria, que consideran inadecuada para la lucha por el socialismo, y en el papel de los sindicatos, puesto que dudan de sus virtudes revolucionarias.

Esta posición será duramente criticada por Lenin en su obra El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo.

En Italia, en el interior del PSI, se enfrentan dos grupos "izquierdistas": el dirigido por Amadeo Bordiga y el liderado por Antonio Gramsci.

Reagrupados desde Nápoles en torno al diario "Il Soviet", los bordiguistas proponen la creación de un partido revolucionario ultrajerarquizado y ultracentralizado. La dirección de "L´Ordine nuovo", al contrario, opone el "comunismo de los consejos" al "comunismo del partido": denuncian el "fetichismo organizativo"; es decir, la idea de que todo debe estar subordinado a los intereses del partido.

El sindicato, escribe Gramsci, "tiene un objetivo que podríamos llamar comercial", consistente en "valorizar, sobre el mercado burgués del trabajo, la categoría de los trabajadores", lo cual nada tiene que ver con la revolución. En cuanto a la "religión de partido", ligada al burocratismo y al elitismo, se traduce en "el deseo de cultivar el aparato por el aparato" (Notas sobre Maquiavelo). Conclusión: el partido y el sindicato pueden ser agentes de la revolución, pero no pueden ser formas privilegiadas, ni la revolución puede confundirse con ellos.

Con su figura corvada, su gruesa nariz, su melena negra y sus eternos "quevedos", Gramsci está presente en todos los congresos, donde lanza su célebre palabra de orden: "Sólo la verdad es revolucionaria".

Paralelamente elabora una teoría del "consejismo de las factorías". La idea central es que el proletariado debe instituir su dictadura mediante organismos creados

espontáneamente en su seno. Aquí, la palabra-clave es "espontáneamente": implica un retorno a la base.

Bordiguistas y "social-traidores"

Gramsci se vuelca hacia los "consejos de las factorías", que supone la síntesis entre la infraestructura económica y la superestructura política: en el penúltimo estadio de la sociedad comunista, el Estado mundial de los proletarios nacerá de la coalición entre los consejos de las factorías y los consejos de los campesinos. Será la "democracia directa".

"Los comisarios de las factorías –escribe Gramsci– son los únicos y verdaderos representantes sociales (económicos y políticos) de la clase obrera, puesto que son los únicos elegidos mediante el sufragio universal de todos los trabajadores en su mismo lugar de trabajo".

Desde abril hasta septiembre de 1920, un inmenso movimiento de huelga general sacude el norte de Italia. Es todo un acontecimiento: "El proletariado ha iniciado, por vez primera en la historia, la lucha por el control de la producción sin haber sido empujado a tal acción por el hambre o el paro" ("L´Ordine nuovo", 14-04-1921). Desde Turín, Antonio Gramsci anima los "soviets de empresa". "Cada factoría –dice– es un estado ilegal, una república proletaria que vive el día a día".

Pero el entusiasmo se derrumba con la misma rapidez con la cual había surgido. El ala derecha del PSI "rompe" el movimiento. La socialdemocracia pierde terreno. Por lo demás, la decisión de Lenin de acelerar las escisiones comunistas en el seno de los partidos comunistas precipita los acontecimientos. El 21 de enero de 1921, en Livorna (Suiza), la "Fracción Comunista" (FC) del PSI se transforma en el Partido Comunista Italiano (PCI). Gramsci y Togliatti participan en su fundación, pero es Bordiga quien toma el control del partido.

Poco tiempo después una nueva crisis se declara en la Internacional. Inquieto ante los progresos de la "reacción", Lenin propone una estrategia de Frente Popular. Bordiga, en Italia, rechaza colaborar con los "social-traidores". Asegura que el fascismo, "instrumento de la burguesía", desaparecerá automáticamente con ella. Esta actitud sectaria le priva del apoyo de las masas. El 29 de octubre de 1922, los fascistas llegan a Roma después de su larga marcha; al día siguiente, Mussolini accede al poder.

Pocos meses antes, en Moscú, Gramsci había sido designado miembro del Comité Ejecutivo de la Komintern. Meditando la importancia y la gravedad del desacuerdo entre el PCI y el Kremlin, decide atacar a los bordiguistas y tomar, desde el interior, el control del partido. Pero los apoyos que esperaba no se materializan. En Alemania, una tentativa de alianza entre socialistas y comunistas fracasa en octubre de 1923. Moscú, que creía en la posibilidad de la formación de una internacional de izquierdas, animada por Bordiga con el apoyo de Trotsky (ya en la oposición), encuentra la ocasión para desarrollar una ofensiva contra la "derecha". Gramsci se encuentra solo.



En enero de 1924 es elegido diputado por Venecia. El 12 de febrero lanza el diario "L´Unitá". En enero de 1926, el congreso del PCI debe celebrarse en Lyon, en Francia. Gramsci imponen sus tesis y es nombrado secretario general. Pero es demasiado tarde: carente ya de electorado, desgarrado por luchas intestinas, el partido es ilegalizado el

8 de noviembre y entra en la clandestinidad. Gramsci es arrestado y enviado a la isla de Utica, condenado a veinte años de prisión.

Allí, en su celda, escribe sus textos más importantes: los Cuadernos de la Cárcel. Treinta y tres tomos, tres mil páginas manuscritas.

Libre de las contingencias de la acción, Gramsci repasa toda la praxis del marxismo-leninismo. Reflexiona, en particular, sobre la gran huelga general socialista de 1920. ¿Cómo lograr que la conciencia de los hombres actúe según aquello que debería dictarle su situación de clase? ¿Cómo es que los estratos dominantes se hacen obedecer "naturalmente" por los estratos dominados? Gramsci responde a estas cuestiones mediante el estudio de la noción de "ideología", y operando una distinción decisiva entre "sociedad política" y "sociedad civil".

La teoría del poder cultural

Por "sociedad civil" (termino ya usado por Hegel y, por cierto, criticado por Marx) Gramsci designa el conjunto del sector "privado"; es decir, el sistema de necesidades, la jurisdicción, la administración, las corporaciones, pero también los dominios intelectual, religioso y moral.

El gran error de los comunistas ha sido creer que el Estado se reduce a un simple aparato político. Pero, "el Estado organiza también el consentimiento"; es decir, dirige por medio de una ideología implícita, que reposa sobre los valores admitidos por la mayoría de los societarios. Este aparato "civil" comprende la cultura, las ideas, los modos, las tradiciones –e incluso el "sentido común".

En otras palabras, el Estado no es solamente un aparato coercitivo. Al lado de la dominación directa, del mando que ejerce por medio del poder político, también se beneficia, gracias a la actividad del poder cultural, de "una hegemonía ideológica, de la adhesión de los espíritus a una concepción del mundo que le consolida y le justifica" (cfr. la distinción hecha por Althusser entre el "aparato represivo del Estado" y los "aparatos ideológicos del Estado").

Separándose aquí de Marx, que reduce la "sociedad civil" a la infraestructura económica Gramsci asegura (sin percibir todavía que la ideología también está ligada a las mentalidades; es decir, a la constitución mental de los pueblos) que es en la sociedad civil donde se elaboran y difunden las visiones del mundo, las filosofías, las religiones y todas las actividades intelectuales o espirituales, explícitas o implícitas, por medio de las cuales se forma y se perpetúa el consenso social. Por ello, reintegrando la sociedad civil al nivel de la superestructura y agregándole la ideología, de la que ella depende, Gramsci distingue, en Occidente, dos formas de superestructura: por una parte la sociedad civil, por la otra la sociedad política o el Estado propiamente dicho.

Mientras en Oriente el Estado lo es todo, en tanto la sociedad civil es "primitiva y gelatinosa", en Occidente, los comunistas deben ser conscientes del hecho de que lo "civil" se ajusta a lo "político". Si Lenin, que ignoraba tal cosa, pudo acceder al poder, fue precisamente porque en Rusia la sociedad civil era prácticamente inexistente. En las sociedades desarrolladas, no es posible la toma del poder político sin la previa captura del poder cultural: "La toma del poder no se efectúa solamente por una insurrección política de asalto del Estado, sino, sobre todo, por un largo trabajo ideológico en la sociedad civil que permita preparar el terreno" (Hélène Védrine, Las filosofías de la historia, 1975). El "paso al socialismo" no pasa ni por el putsch ni por el enfrentamiento directo, sino por la subversión de los espíritus.

El premio de esta "guerra de posiciones": la cultura, que es el puesto de mando de los valores y las ideas.

Gramsci rechaza a la vez el leninismo clásico (teoría del enfrentamiento revolucionario), el revisionismo estaliniano (estrategia del Frente Popular) y las tesis de Kautsky (constitución de una vasta concentración obrera). El "trabajo de

partido", pues, consistiría en reemplazar la "hegemonía de la cultura burguesa" por la "hegemonía cultural proletaria". Conquistada por valores que ya no serán los suyos, la sociedad vacilará sobre sus bases. Y entonces será la hora de explotar la situación sobre el terreno político.

De ahí el rol designado a los intelectuales: "ganar la guerra de posiciones por la hegemonía cultural". El intelectual es aquí definido por la función que ejerce frente a un tipo dado de sociedad o de producción. Escribe Gramsci: "Cada grupo social, nacido sobre el terreno original de una función esencial, en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo que él, orgánicamente, una o varias capas de intelectuales, que le dan su homogeneidad y la conciencia de su propia función, no solamente en el dominio económico, sino también en los dominios social y político (Los intelectuales y la organización de la cultura).

A partir de esta definición (demasiado extensa), Gramsci distingue entre los intelectuales orgánicos, que aseguran la cohesión ideológica de un sistema, y los intelectuales tradicionales representantes de los antiguos estratos sociales que persisten a través de las relaciones de producción.

A partir de los intelectuales "orgánicos", Gramsci recrea el sujeto de la historia y de la política, el Nosotros organizador de los otros grupos sociales, por retomar la expresión de Henri Lefebvre (El fin de la historia, 1970). El sujeto ya no es Príncipe, ni el Estado, ni el Partido, sino la Vanguardia intelectual ligada a la clase obrera. Es ella quien, mediante un "trabajo de termita", cumple una "función de clase" convirtiéndose en portavoz de los grupos representantes en las fuerzas de producción.

La Vanguardia intelectual es quien debe dar al proletariado la "homogeneidad ideológica" y la conciencia necesaria para asegurar su hegemonía –concepto que, en Gramsci, reemplaza y desborda al de "dictadura del proletariado" (en la medida en que desborda la política para englobar la ideología).

Pluralismo y consenso evanescente

De paso, Gramsci detalla todos los medios que estima propios para la "persuasión permanente": apelación a la sensibilidad popular, inversión de los valores del poder creación de "héroes socialistas", promoción del teatro, del folklore, del cine. Para la definición de estos objetivos, se inspira en la experiencia inicial del fascismo y su estrecha vinculación con la cultura vanguardista (con el futurismo, particularmente). L comunismo, dice, debe resolver sus problemas teniendo en cuenta la experiencia soviética, pero sin seguir pasivamente este modelo. Esto le conduce a subrayar la especificidad de las problemáticas nacionales. La acción y la estrategia políticas no pueden, a sus ojos, negar la complejidad de las sociedades, ni el temperamento, la mentalidad, la herencia histórica, la cultura y la tradición de las naciones, ni mucho menos las relaciones de las clases entre sí (incluyendo sus aspectos ideológicos), etc.

Gramsci comprende muy bien que el postfascismo no será socialista. Pero piensa que este periodo, durante el cual reinará de nuevo el liberalismo, será una excelente ocasión para practicar la subversión cultural, pues el socialismo estará moralmente en una posición de fuerza.

De este "rodeo democrático" surgirá un nuevo bloque histórico, bajo la dirección de la clase obrera, en tanto que los intelectuales tradicionales serán asimilados o destruidos. Por "bloque histórico", noción formada a partir, especialmente, de la situación en el Mezzogiorno italiano, Gramsci entiende un sistema de alianzas políticas que asocien la infraestructura y la superestructura, centrado en torno al proletariado y basado en la "historia"; es decir, sobre las clases y la estructura de las clases en la sociedad.

Esta visión se ha revelado profética. No solamente porque es en los regímenes liberales donde la subversión tiene una mayor libertad de actuación, sino también porque tales regímenes, siendo pluralistas, son el lugar de un débil consenso que favorece la inmersión de los intelectuales en las luchas políticas. "El orden pluralista –

escribe Jean Baechler– se caracteriza por un consenso evanescente. En efecto, el pluralismo político; es decir, el reconocimiento institucional de la legitimidad de los proyectos divergentes y concurrentes, es intrínsecamente corruptor del consenso. La pluralidad de partidos, por el único mecanismo de la concurrencia, conduce a percibir más y más netamente la multiplicidad y la variabilidad de las instituciones y los valores. En el límite, no hay nada que consiga la unanimidad de los societarios" (¿Qué es la ideología?, 1976).

Se llega así a un círculo vicioso. La actividad de los intelectuales contribuye a destruir el consenso general, la difusión de las ideologías subversivas se ajusta a los defectos intrínsecos de los regímenes pluralistas. Pero, contra más se reduce el consenso, más se fortalece la demanda ideológica, a la cual responde la actividad de los intelectuales. Así, el efecto es contrario a la mayoría ideológica.

Antonio Gramsci murió de tuberculosis el 25 de abril de 1937. Su hermana Casilda reunió sus Cuadernos y los puso en circulación.

En la primavera de 1944, el PCI aguardaba su gran día bajo la dirección de Palmiro Togliatti (1893-1964). Retomando por cuenta una parte de las tesis de Gramsci se convirtió en el abogado del "policentrismo" –de la ortodoxia plural de los diferentes partidos comunistas. A principios de 1960, esta tesis ejercerá una fuerte influencia sobre los jóvenes comunistas disidentes.

En Italia, la obra completa de Gramsci fue publicada entre 1948 y 1950. Su biografía "oficial" apreció en 1951.

El izquierdismo europeo (el "marxismo occidental", en la terminología de Gramsci) pronto comprendió la lección esencial de Gramsci. A saber: que la mayoría ideológica es más importante que la mayoría parlamentaria y que la primera siempre anuncia la segunda, en tanto la segunda, sin la primera, está llamada a derrumbarse.

La estrategia metapolítica de la Nueva Derecha

Carlos Pinedo

Actualmente no se hace política únicamente en los lugares tradicionales. Todos los ámbitos del pensamiento y de la acción, en tanto que pertenecen al espacio humano, se muestran dotados de una dimensión ideológica. Ningún ámbito escapa a la ideología, puesto que el hombre, teniendo que determinarse constantemente ante las cosas, debe llevar a cabo una lectura del mundo y para ello tiene necesidad de un filtro interpretativo (la ideología) que le permita extraer de la realidad caótica esquemas direccionales de actuación, que debe armonizar voluntaria y deliberadamente. Por ello, en las sociedades humanas no hay nada neutro. Callarse, simplemente equivale a dar un suplemento de poder a los que hablan.

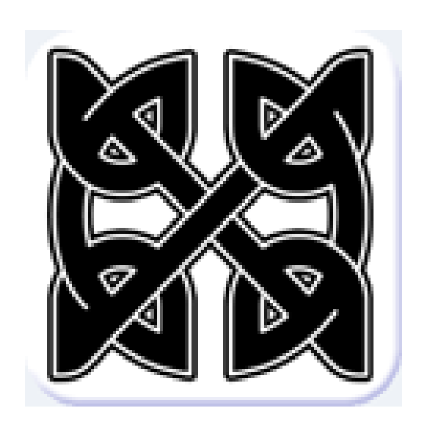
Además, el Estado en la actualidad no sólo ejerce su dominio por la coerción del poder político como pensaban los marxistas, sino que se beneficia también de una especie de "hegemonía ideológica" que lo consolida y lo justifica, dado que se apoya en unos valores que comparte la mayoría de los societarios. De manera que allí donde reina una atmósfera cultural específica a la que se adhiere espontáneamente la mayoría de la sociedad, no hay toma del poder político sin una toma previa del poder cultural. Esta toma del poder político se efectúa por un largo trabajo ideológico en la sociedad civil, que permite preparar el terreno. Se trata de una transformación de las ideas generales, que equivale a un lento remodelamiento de los espíritus, siendo el eje de esta guerra de posiciones la cultura, considerada como el puesto de mando y de especificación de los valores y de las ideas. Dicho de otro modo, para obtener la mayoría política, hace falta primero obtener la mayoría ideológica, pues

sólo cuando la sociedad sea ganada a otros valores diferentes de los que fundamentan el poder político, en ese momento, la sociedad comenzará a vacilar sobre sus bases y el poder efectivo comenzará a desmoronarse. La situación podrá ser explotada entonces en el plano político. Además, la vulnerabilidad de la opinión pública a un mensaje metapolítico es tanto más eficaz cuanto que su carácter directivo y sugestivo no es percibido como tal, siendo a la larga políticamente más eficaz, pues producirá un lento deslizamiento de las mentalidades de un sistema de valores a otro.

La Nueva Derecha (ND) reconoce la importancia de la teoría del poder cultural de Gramsci, que más que preparar el ascenso al poder de un partido político pretende transformar las mentalidades, a fin de promover un nuevo sistema de valores. Es por lo que la ND ha escogido ser una escuela de pensamiento y no un movimiento político. Tal como precisan los estaturos del GRECE (Groupement de Recherches et d´etudes pour la civilisation européenne), asociación cultural que difunde las ideas de la Nueva Derecha francesa, ésta es una sociedad de pensamiento con vocación intelectual. Su objetivo es suscitar el debate ideológico, totalmente necesario y urgente en un momento en el que la sociedad europea està invadida por el desencanto, la incertidumbre y la tentación de la renuncia.

Laa ND, por lo tanto, se sitùa en el nivel de la metapolítica: es decir, que aspira a difundir en la sociedad civil valores e ideas (una concepción del mundo), a fin de que estas ideas sean capaces de crear un impacto histórico –un proyecto movilizador, capaz de suscitar nuevas adhesiones y hacer nacer la esperanza.

Una concepción del mundo es un conjunto de valores, ideas e ideales, asì como interpretaciones de la realidad, propios de una comunidad. La concepción del mundo es el basamento de las culturas y de las civilizaciones. Lugar donde actúa el inconsciente colectivo, la concepción del mundo está directamente influida por la biología y la antropología del grupo que la expresa. Una misma concepción del mundo puede dar lugar a diferentes ideologías, que pueden oponerse entre ellas, pero que expresan todas un mismo proyecto histórico y social. Para la ND, dos concepciones del mundo se enfrentan en nuestro mundo desde hace dos milenios: la una, cristianomorfa, centrada en torno a la sensibilidad y a la enseñanza del judeocristianismo, que ha dado lugar a las ideologías igualitarias dominantes en la actualidad; la otra, de origen indoeuropeo, de sensibilidad pagana, que aunque políticamente e históricamente ha sido censurada, se ha expresado constantemente en la cultura, la filosofía y el arte europeos. Con Nietzsche, esta concepción ha accedido a una formulación consciente. El papel de la ND es ser su encarnación y sacar de ellas las ideologías, que podrán un día oponerse y complementarse.



Esta estrategia metapolítica de combate cultural es llevada a cabo por un nuevo tipo de intelectual orgánico, capaz de despertar y guiar la conciencia histórica de la comunidad nacional. La misión de este nuevo tipo de intelectual se resume en cuatro imperativos. Primero, tomar posiciones frente a lo inmediato, es decir, ser observador comprometido de la situación presente, aunque guardando una gran libertad de apreciación y de reflexiòn; segundo, no dejarse aprisionar por una dialéctica bipolar, es decir, por la posibilidad de tener que escoger entre la derecha liberal o la utopía cristiano-marxista igualitaria; tercero, crear y emitir un discurso de ruptura de esta ideología dominante, en la que el liberalismo y la socialdemocracia no representan màs que

dos facetas complementarias de una misma concepción del mundo igualitaria y economicista; lo que supone que en el mundo del simulacro en el que vivimos, crear una nueva dimensión mítica, capaz de dar sentido a la realidad, pues la fuerza de una idea proviene ante todo de su capacidad lírica. A la ND le corresponde hacer nacer la emoción poética del siglo XXI. El cuarto y último imperativo es el compromiso total y permanente entre la teoría y la acción.

A la oposición contra el sistema actual, hay que decirle que no existe ninguna batalla histórica que pueda ganarse de manera duradera sin una línea de pensamiento, sin una ideología verdaderamente coherente. La idea es primero, y los que olvidan esto, estàn condenados tanto a un activismo frenético, irrisorio, sin finalidad alguna ni futuro, como a un pragmatismo reformista, impotente para suscitar pasiones, dado que se limita a un horizonte puramente material y gestionario. Los grandes sobresaltos de la historia han sido preparados por intelectuales. La ND le propone abandonar la neutralidad ideológica y combatir la ofensiva adversaria mediante una contra-ofensiva de una potencia superior, es decir, trabajar en la creación de un contra-poder cultural. La ND le propone municiones para la guerra ideológica, a fin de que la oposición contra el sistema pueda organizar su respuesta. Le propone temas de reflexión nuevos, posiciones ideológicas que le permitirán salir de los falsos dilemas, superar las falsas alternativas. La ND pretende ofrecerle una estrategia alternativa, capaz de transformar su derrota en victoria. Esta estrategia supone salir de los esquemas primarios y situarse al margen de las facciones que con ocasión del circo electoral confrontan sus arcaísmos recíprocos. Supone explorar las posibilidades de una tercera posición y también cambiar de universo y de principios, es decir, salir de la problemática dominante en la que liberalismo y socialismo son los polos opuestos en el interior de una misma matriz igualitaria.

Finalmente, decir que, en opinión de la ND, en el dominio ideológico, están apareciendo nuevas configuraciones que trascienden las divisiones superadas de derecha e izquierda, de liberalismo y socialismo. Son las nuevas tendencias, que oponen a los partidarios y a los adversarios de los derechos humanos, a los partidarios y adversarios de una Europa imperial aliada con los pueblos del Tercer Mundo, y a los partidarios y adversarios de un nuevo paganismo sobrehumano. La suerte de la ND es que ha desmentido los pronósticos de todos aquellos que querían, según Guillaume Faye, que la *Nouvelle Droite* se convirtiese al liberalismo y se consagrase a la eterna lucha contra el marxismo. Por el contratrio, La Nueva Derecha ha tomado la dirección de estas nuevas tendencias. El próximo decenio, en opinión de la ND, se centrará en el combate ideológico entre una "tercera izquierda" y la "nueva derecha".

Un gramcismo de derechas

La Nueva derecha y la batalla de las ideas

Rodrigo Agulló

El enfoque estratégico inicial de la Nueva derecha se inspiraba en la teoría del poder cultural tal y como fue preconizada por Gramsci. El teórico comunista italiano recusaba la idea de la absoluta neutralidad del conocimiento y de los saberes. Para Gramsci, todas las manifestaciones del pensamiento y de la actividad humana tienen una dimensión ideológica, porque efectúan una determinada lectura de la realidad de la que el hombre extrae orientaciones para la acción. La ideología es el conjunto de filtros interpretativos que organiza esa realidad caótica y, por lo tanto, condiciona la actitud del hombre frente a la misma.

Esa dimensión ideológica de las actividades humanas es el ámbito de acción de la metapolítica. Está claro entonces que la política desborda con mucho los cauces en los que se manifiesta el juego político tradicional: las fuerzas políticas y el Estado se benefician de un sistema de consensos ideológicos que los justifican. De ahí la importancia del poder cultural y de los que Gramsci denominaba *intelectuales orgánicos*: los agentes que, en el campo de la cultura, organizan las mayorías ideológicas que son la precondición necesaria a la toma y conservaciòn del poder político. Y es precisamente ahí donde desde un principio la Nueva derecha acotó con claridad su terreno de juego: nunca saldría del ámbito de la metapolítica. Desde la disidencia ante una realidad europea que sin ambages calificaba como *decadente* y convencida de la inadecuación para transformar el mundo de las grandes vulgatas ideológicas heredadas de sus mayores, este movimiento teórico se resolvió a partir de cero, en la perspectiva de que a otros les correspondería –llegado el caso- extraer las consecuencias políticas.

Conviene subrayar: la Nueva derecha es una escuela de pensamiento *radical*, esto es, sus enfoques se dirigen a cuestionar los consensos ideológicos imperantes *desde sus raíces*, a someter a una criba los fundamentos del *statu quo*. Es una escuela de pensamiento *disidente*, en cuanto su posición no se subsume en ninguna de las etiquetas ideológicas comúnmente reconocidas. Y es un movimiento de ideas *alternativo*, en cuanto aspira a aportar forma y coherencia a muchas de las manifestaciones de protesta y de resistencia que se expresan frente a las condicones culturales, sociales y políticas de nuestra modernidad tardía. Una empresa intelectual ingente, cuyos planteamientos de base explican las razones de una trayectoria jalonada por la acumulación de enemigos. Tanto más cuanto que la Nueva derecha ha seguido desde un principio un enfoque transversal: «pensar simultáneamiente lo que hasta ahora sólo hab sido pensado de forma contradictoria». Un enfoque poco adecuado para obtener acomodos y compromisos tácticos con los poderes y familias ideológicas establecidas.

La Nueva derecha francesa y sus irradiaciones europeas han sido moldeadas por un conjunto ecléctico de legados políticos e ideológicos. Por una parte, recoge gran parte de la herencia cultural de las derechas continentales europeas. Por otro lado, refleja buena parte de la temática e inquietudes de la "nueva izquierda" moldeada al calor de las agitaciones estudiantiles de los años sesenta. Y por último, incorpora una cierta afinidad con la izquierda revolucionaria en su actitud antiliberal y anticapitalista. Conviene mantener la perspectiva: la Nueva derecha tiene su origen en el entorno de la derecha radical francesa de la posguerra mundial. Este bagaje político tuvo su refleo en el *agit-prop* cultural de sua primeros años, a través de sus replanteamientos de temáticas tabùes o políticamente incorrectas. Así, los enfoques anti-igualitarios que buscaban integrar los más recientes descubrimientos en diversos campos de la ciencia (biología, genética, psicología hereditaria, antropología física, etología) dentro de una cosmovisión "de derechas". O la revalorización de tradiciones intelectuales y de autores que –como los integrantes de la

llamada «Revolución Conservadora» alemana- formaban parte del acervo cultural de una *derecha maldita*. Algo que conviene aclarar.

Entre las consecuencias ideológicas de la Segunda guerra Mundial se encuentra la desvalorización de toda una tradición cultural que había sido usurpada por los movimientos de extrema derecha, o que de un modo u otro formaba parte de un cierto *humus* ideológico a partir del cual, en un momento dado, brotó el fascismo. Porque –es preciso subrayarlo- lejos de surgir por generación espontánea o como un capricho genético de la historia, el fascismo fue precedido por todo un sustrato de cultura *de derecha* acumulada durante décadas. Sus raíces intelectuales se remontan a las corrientes románticas, reaccionarias, nacionalistas, historicistas, anti-igualitariastas y sobre-humanistas que se sucedieron durante los siglos XIX y XX, así como a ciertas tradiciones *de izquierda* –tales como el sindicalismo revolucionario y las revisiones del marxismo. Y consecuentemente, la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial desequilibró el ambiente intelectual en Europa, favoreciendo ciertas tradiciones en detrimento de otras. «La política policíaca de los vencedores –señala el escritor finlandés Tarmo Kunnas- creó una atmósfera de censura tácita. Sectores enteros de la filosofía y la sociología europeas permanecieron durante mucho tiempo sospechosos, si no malditos, a los ojos de la gran mayoría de los intelectuales. Simples interrogantes se convirtieron en políticamente incorrectos. El debate de ideas perdió su inocencia.»

Evidentemente, no ha supuesto mayor desgracia que los escritos de Benito Mussolini o de Alfred Rosenberg hayan desaparecido por el sumidero de la historia. Pero lo que ya no resulta tan claro es que nombres como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Richard Wagner, Ernst Jünger, Stefan George, Gabrielle D´Annnunzio, Louis Ferdinand Céline, Pierre Drieu La Rochelle, Ezra Pound, Carl Schmitt, Oswald Spengler, Wilfredo Pareto, Knut Hamsum, Gottfried Benn o Mircea Elíade deban ser declarados sospechosos o simplemente erradicados de la vida intelectual europea como precursores o "compañeros de viaje" del fascismo. Según esa lógica, toda una parte del legado cultural europeo debería ser condenada en virtud de las opciones políticas más o menos desafortunadas de sus representantes, o porque no pertenece a la tradición liberal o a la marxista. Pero «por qué –añade Kunnas- debería ser sospechosa toda crítica del reino del dinero y del neoliberalismo que se base sobre una filosofía no materialista? ¿Por qué las virtudes aristocráticas deberían ser sospechosas o ridículas? ¿Por qué la defensa de las diferencias debería estar maldita, si ésta no procede de la tradición del liberalismo?

Aquí entraría en juego toda una complicada casuística de culpabilidades y de juicios de intención. Sin duda, algo tuvo que ver toda esa tradición cultural genéricamente considerada "de derecha" con el nacimiento del fascismo, así como con el apoyo que obtuvo en buena parte de las élites intelectuales de la época –un apoyo mucho más amplio de lo que estos tiempos de simpleza y corrección política nos quiren dejar ver. Pero también es cierto que la historia pudo haber sido de otro modo. O dicho de otra manera: la historia no se explica en base a meridianas relaciones de causalidad. ¿Condujo la obra de Marx al exterminio camboyano? ¿E achacable a la tradición socialista el genocidio por hambre de millones de ucranianos? ¿Hay que condenar las obras de Neruda, Sartre o Alberti por ser "compañeros de viaje" del Gulag estalinista?

Reaccionando con decisión frente a esta moral del doble rasero, la Nueva derecha se lanzó en los años sesenta y setenta a la batalla de las ideas para disputar a la izquierda su hegemonía ideológica. Y ello en una doble vía: reivindicando esta tradición cultural marginada y proponiendo una nueva lectura "de derecha" de los más recientes debates en todos los campos del saber. El llamado «gramscismo de derechas» […]

El resultado fue la mayor ofensiva ideológica organizada desde el fin de la

Segunda Guerra Mundial por una corriente de opinión no autocalificada de izquierda. Una ofensiva que partía de un sentimiento de profundo rechazo por la "vieja derecha" y sus lastres: por su pereza intelectual y por su falta de curiosidad, por su pragmatismo de cortos vuelos, sus jeremiadas y victimismos, por su mal humor y por sus rencores, sus maniqueísmos y simplificaciones, por sus nostalgias y pasadismos, por sus prejuicios y complejos incapacitantes.

Los resultados de este esfuerzo fueron notables. Entre los logros de la Nueva derecha de los primeros años figura el haber convulsionado el debate ideológico al proponer enfoques metapolíticos provocadores sobre temas inusitados [...] En suma corresponde a Alain de Benoist y a la corriente de ideas por él animada el mérito de haber reequilibrado la balanza del debate ideológico contemporáneo, o al menos haber intentado restituir el equilibrio perdido. Algo que, evidentemente, no ha gustado a todo el mundo.

A lo largo de más de cuatro décadas la llamada Nueva derecha se ha conformado no tanto como una escuela de pensamiento, sino como una tradición de debate intelectual multiforme, susceptible de incurrir en planteamientos y contradicciones que resultan de la interacciòn de diversos polos o familias. La mayoría de los estudios que se le han dedicado identifican varios períodos en su evolución, según las orientaciones predominantes y los temas abordados en cada uno de ellos. En general se coincide en señalar que la tendencia constante es la de una progresiva *des-derechización*: desde una primera época positivista o "cientifista" (1968-1972), marcada por el énfasis en la idea anti-igualitaria y por temas normalmente asociados a la derecha radical, hasta la integración paulatina de buena parte de las inquietudes características de sectores de la "nueva izquierda" alternativa o disidente. Una evolución que no es sino un gran *proceso de convergencia* hacia la creación de *un nuevo paradigma político.*

© Extracto del libro de Rodrigo Agulló, *Disidencia perfecta. La «Nueva derecha» y la batalla de las ideas,* Áltera, 2011.

El Poder Cultural

Alain de Benoist

Cuando pretendemos caracterizar el debate político e ideológico que hoy tiene lugar en los países occidentales, la palabra que más espontáneamente acude a nosotros es la de "totalidad". Nos hallamos ante un debate total, expresión que para nada alude a un carácter o espíritu totalitario, aunque por desgracia la tentación totalitaria no siempre está ausente de el, sino a que cada vez más, ese debate se refiere tanto a terrenos directa y específicamente considerados "políticos" como a otros que hasta ahora acostumbramos tener por neutros.

Lo cierto es que, hace todavía pocos años, facciones y partidos se enfrentaban sobre todo a propósito de cuestiones directamente políticas, como las instituciones, el modo de gobernar, el sistema económico tenido por más moral o más eficiente, etc., mientras mantenían un consenso tácito acerca de estructuras elementales básicas. Rara vez era puesta en tela de juicio la familia y no se discutía la utilidad de la escuela, de la medicina, de la psiquiatría, etc. Por último, se consideraba que era hacedero y fácil llegar a un acuerdo sobre las verdades científicas; es decir, sobre unas verdades de hecho conocidas por deducción lógicas o mediante el método experimental. Esta situación ha cambiado por completo, y las sociedades modernas se enfrentan a una contestación que no sólo recusa esta o aquella modalidad de poder o de gobierno, sino que ataca a las estructuras mismas de la sociedad, denuncia su "evidencia" como "convencional" y afirma que no hay diferencias entre hombres y mujeres, que la autoridad de los padres sobre los hijos carece de justificación, que los enfermos mentales son normales y la gente normal es la que está loca, que la medicina enferma más que cura y , en fin,

que los hechos científicos no deben ser juzgados según su grado de verdad, sino de acuerdo con lo que ha sido llamado por Jean-Francoise Revel la "devoción"; es decir, según su deseabilidad para las ideologías de moda.

En tales condiciones, la noción misma de la política experimenta una transformación considerable. Con frecuencia se dice que la "política lo ha invadido todo"; y es cierto, como dice M.A. Macciochi, que la política ha pasado en todas partes al puesto de mando. Para comprobar esta "politización absoluta" es al mismo tiempo reconocer que la "política" no se hace ya sólo en los lugares tradicionales. Las ideologías han adquirido conciencia de sí mismas: todas las esferas del pensamiento y de la acción, en cuanto parte del espacio humano, se nos presentan dotadas de una dimensión ideológica, debido a lo cual, los aspectos de la actividad o la reflexión no directamente políticos han perdido la "neutralidad" que creíamos poder atribuirles.

Cabe entonces la cuestión: la apuesta fundamental del político, ¿tiene lugar aún, en lo esencial, en el ruedo de la política-política? Las competiciones electorales, ¿no serán más bien la ocasión de medir de modo concreto la resultante política de una acción más difusa, de tipo "metapolítico", llevada a cabo fuera del estrecho círculo de los estados mayores de los partidos? Plantear este tema supone traer a colación la existencia de un poder cultural implantado paralelamente al poder político y que, en cierto modo, le precede. Es también evocar la figura de ese gran teórico del poder cultural que fue el comunista italiano Antonio Gramsci, cuya influencia en ciertos medios de la izquierda es hoy considerable, y tal vez decisiva.

En nuestros días hay que dar por sentado que la neutralidad no existe. Callarse equivale simplemente a aumentar el poder de quienes hablan. En la esfera de las relaciones internacionales, la "neutralidad" frente a un problema o una situación determinados supone sólo dejar nuestras fuerzas en reserva para otra ocasión. El mero hecho de pertenecer a una escuela de pensamiento, de proclamarse partidario de una doctrina filosófica o religiosa, de votar por un partido, de profesar ideas personales, implica una toma de posición susceptible de ir extendiéndose progresivamente a todas las esferas de conocimiento y actividad. Nada escapa a la ideología. El mundo es neutro fuera del hombre porque fuera de él no hay una conciencia reflexiva en acción. Por el contrario, en las sociedades humanas nada es neutro: sólo el hombre confiere sentido, y no es hombre más que en la medida en que lo hace.

Por otra parte hemos de tener en cuenta que una sociedad es una estructura en la que todo depende de todo. Nuestra actividad intelectual nos lleva a separar, con fines de análisis, los diferentes elementos constitutivos de esta estructura para comprender mejor su disposición en intentar transformarla. Pero al mismo tiempo, esos métodos nos dan la ilusión de que, las cosas son realmente unas distintas de otras, cuando en realidad no lo son más que en nuestro entendimiento. (Digamos de pasada que es esta diferencia profunda entre el mundo de las ideas y el mundo de los hechos -aquel mero reflejo siempre imperfecto de este- lo que explica este carácter heterotélico de la acción política, el hecho de que las consecuencias reales de los actos emprendidos difiera siempre en alguna medida del efecto inicialmente buscado).

En realidad, repitámoslo, todo depende de todo. En una estructura social, el sentido de cada elemento depende no sólo de su naturaleza intrínseca, sino también y sobre todo, de su posición con respecto a los demás elementos. Naciones, pueblos e individuos tienen un sentido en tanto en cuanto ocupan una determinada situación con respecto a los demás; y, como en el ajedrez, no podemos obrar sobre este o aquel, modificar los enlaces que existen entre tal y cual elemento, sin cambiar con ello una disposición más general. Cabe, por supuesto, deplorar tal estado de cosas, como se puede deplorar la creciente influencia de las ideologías, las "concepciones del mundo"; pero me parece imposible, hacer que sea de otro modo.

En cambio, lo que si es cierto es que las ideologías, las "concepciones del mundo", aunque siempre han estado presentes, no siempre han tenido la conciencia de sí mismas que tienen hoy, vivir una época en que ya han sido abundantemente recogidas y formalizadas en multitud de sistemas. Esta "toma de conciencia ideológica" es sin duda consecuencia, directa o indirecta, de la revolución de 1798. Desde el momento en que el principio de autoridad que regía de un modo natural las sociedades prerrevolucionarias se vio discutido incluso en su legitimidad y sus fundamentos, todo lo que antes se daba por supuesto, todo lo que era visto espontáneamente como parte integrante de un "orden natural" pareció (con toda justicia) pura convención, es decir, una creación subjetivamente humana, y como resultado surgió un número considerable de facciones político-ideológicas que se decían depositarias de una nueva verdad y trataban de hacerse con los resortes del poder, hemos asistido, a medida que se creaban frente al poder establecido toda una serie de contrapoderes, a la difusión y multiplicación de los centros de influencia ideológica.

En la teoría marxista, la palabra "cultura" tiene un sentido muy preciso. Para los ideólogos marxistas del tipo clásico, la cultura es ante todo una superestructura ideológica, dependiente de la estructura material y económica de la sociedad y que, aun tiempo, reproduce, perpetua y tiende a justificar esa estructura habituando a los espíritus a los valores convencionales que encierra. En otras palabras, la cultura conforma las mentes en función de la ideología dominante; de donde se sigue que sólo actuando sobre la estructura económica (y, en consecuencia, política) pude lograrse la transformación de la superestructura. En la semana 1974 del pensamiento marxista (Paris, 16-22 de Enero de 1974), una de las sesiones versó sobre el tema: ¿Por qué la cultura? Todos los oradores insistieron en que, a sus ojos, la cultura aún no abarcando la totalidad de las colectividades humanas, es inseparable de su contexto socio-económico. Como decía Jacques Cambaz, miembro del comité central de PCF, está "arraigada en el conjunto de las actividades y de la práctica social".

Esta definición marxista ortodoxa de la cultura se vio discutida por los neomarxistas, algunos de cuyos representantes se dieron cuenta de que era factible invertir el orden de las causas y los efectos, influir en la estructura de poder político y económico operando sobre la "superestructura" cultural e ideológica. Fue este recíproco de la ideología sobre las superestructuras bien analizado por Mao-tse-tung, el que en parte sirvió de base a la concepción china de la revolución cultural, como fue también el inspirador de los discípulos de Gramsci de oponer al poder civil e institucional un contrapoder cultural y metapolítico idea de efectos hoy claramente perceptibles.

A propósito de Gramsci, empecemos por algunas referencias biográficas. A. Gramsci, nació en Cerdeña en 1891. Llegado a Turín en 1911, se hace miembro del partido socialista, y más tarde del partido comunista, del que llegaría a ser uno de los principales representantes durante los años veinte. En esta época –-inmediata después de la revolución bolchevique de 1917-, la Internacional comunista sufre numerosas crisis. Lenin, que en un principio había decidido acelerar las escisiones comunistas en el seno de los partidos socialistas y socialdemócratas europeos, cambia de táctica a partir de 1921 y preconiza una política de frente popular, que le parece la única susceptible de contener los progresos de la reacción. En el PCI este súbito giro provoca un enfrentamiento entre Gramsci, miembro desde 1922 del comité ejecutivo del Komintern, y Bordiga, que pretende negarse a toda colaboración con los "socialtraidores", es decir, con los socialdemócratas. Esta crisis interna del partido tiene profundas consecuencias. Gramsci, elegido diputado en 1924, consigue dos años más tarde hacer prevalecer su tesis y convertirse en secretario general del PCI. Pero es demasiado tarde. Aislado de sus electores, agotado por las luchas intestinas, víctima de tanto el auge del fascismo como de la crisis del movimiento comunista internacional, el

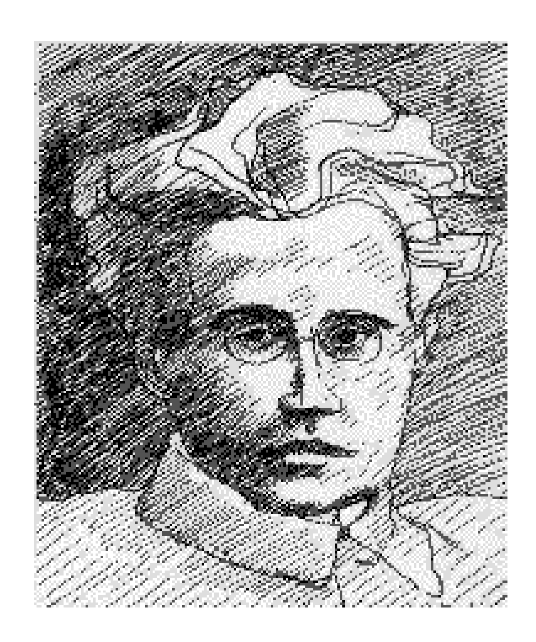
PCI acaba siendo proscrito. Gramsci es detenido, deportado a la isla de Utica y condenado a veinte años de prisión.

Es allí, en su celda, donde va a entregarse a una profunda reflexión sobre la praxis marxista-leninista, y especialmente sobre las causas del fracaso social-comunista de los años veinte. ¿Cómo es posible que la conciencia de los hombres marche con retraso sobre lo que debería dictarles su conciencia de clase? ¿Cómo consiguen las clases dominantes, minoritarias, hacerse obedecer de un modo natural por las dominadas, mayoritarias? Tales son las cuestiones, que entre otras muchas, se plantea Gramsci; las preguntas a las que va a tratar de responder estudiando con más detenimiento la noción de ideología y estableciendo la decisión distintiva (y hoy clásica) entre "sociedad política" y "sociedad civil".

Por sociedad civil (término tomado de Hegel) entiende Gramsci el conjunto del sector "privado"; es decir, la esfera cultural, intelectual, religiosa y moral, en tanto que expresadas en el sistema de deberes y obligaciones contenido en la jurisdicción, la administración y las corporaciones, etc. El gran error de los comunistas, dice Gramsci, ha sido creer que el Estado se reduce a un simple aparato político. En realidad, el Estado "organiza el consentimiento"; o sea, dirige no sólo con ayuda de su aparato político, sino por medio de una ideología implícita que descansa en valores admitidos y que la mayoría de los miembros de esta sociedad dan por supuestos. Este aparato "civil" engloba la cultura, las ideas, las costumbres, las tradiciones y hasta el sentido común. En todos estos campos, no directamente políticos, actúa un poder en el que también se apoya el Estado: el poder cultural.

En otras palabras, el Estado no sólo ejerce su poder mediante la coerción. Al lado de la dominación, de la autoridad directa, del mando que ejerce por la Vía del poder político, disfruta también, gracias a la existencia y actividad del poder cultural, de una especie de "hegemonía ideológica", de una adhesión espontánea de la mayoría de las mentes a una concepción de una cosa, a una visión del mundo que lo consolida, a la vez que lo justifica, en los temas, valores e ideas que le son propios. (Esta distinción no está muy lejos de la que hace Louis Althusser entre el "aparato represivo" y los "aparatos ideológicos del Estado").

Apartándose de esto de Marx que reducía la sociedad civil a la infraestructura económica y a la contracción entre las fuerza de producción y las estructuras de apropiación del capital, Gramsci se da perfectamente cuenta -sin por ello subrayar con la suficiente claridad que la ideología está estrechamente ligada a las mentalidades; es decir, a la constitución mental de los pueblos- de que s en esta "sociedad civil" en la que se elabora, difunde y reproducen los conceptos del mundo, las filosofías, las religiones y todas las actividades intelectuales o espirituales, explícitas o implícitas, en las que el consenso social se apoya para cristalizar, consolidarse y perpetuarse.



A partir de aquí, tras reintegrar a la sociedad civil al nivel de la superestructura y añadirle la ideología, de la que depende, distingue en Occidente dos formas de superestructura; de una parte, la sociedad civil, de otra la sociedad política (o, estado, propiamente dicho). Mientras que en Oriente, el estado lo era todo, y la sociedad civil, algo primitivo y gelatinoso (carta a Togliatti). En Occidente, y en especial en las sociedades modernas, de poder político difusa, lo "civil" -la mentalidad de la época,

el espíritu de los tiemposdesempeña un papel considerable. Es este importante papel en el que los movimientos comunistas de los años veinte no advirtieron ni tuvieron lo bastante en cuenta al elaborar sus estrategias. Lo que les indujo a error fue el ejemplo de 1917; pero si Lenin pudo acceder al poder fue (entre otras razones) porque en Rusia la sociedad civil prácticamente no existía.

Por el contrario, en las sociedades donde todos participan más o menos íntimamente de esa ideología implícita que es la concepción espontánea del mundo, donde reina una atmósfera cultural específica, no es posible la toma de poder político sin ocupar antes el poder cultural. Así lo demuestra por ejemplo, la Revolución francesa de 1789, sólo factible en la medida en que había sido preparada por una revolución de los espíritus, en este caso por la difusión de las ideas de la filosofía de las luces entre la aristocracia y la burguesía.

En otras palabras, la subversión política no crea una situación, sólo la consagra. Un grupo social, escribe Gramsci, puede ser incluso dirigente antes de haber conquistado el poder gubernamental. Es una de las condiciones esenciales para la conquista de ese poder. (*Cuadernos de la cárcel*). En esta perspectiva, observa Helene Vedrine en su ensayo *Filosofías de la Historia* (Payot, 1975), "la tomadle poder no se lleva a cabo sólo mediante una insurrección política que se apodera del Estado, sino mediante un largo trabajo ideológico en la sociedad civil que permite preparar el terreno".

Vemos, pues, que Gramsci rechaza a la vez el leninismo clásico, con su teoría del enfrentamiento revolucionario, el revisionismo estaliniano de los años treinta, con su estrategia de frente popular (o de programa común), y las tesis de Kautski, con su idea de una amplia unión obrera. De forma paralela al "trabajo de partido", directamente político, Gramsci propone emprender un trabajo cultural, consistente en sustituir la hegemonía burguesa por una hegemonía cultural proletaria.

Se trata de una tarea indispensable para hacer compatible la mentalidad de la época (suma de su razón y de su sensibilidad) con un mensaje político nuevo. Dicho de otro modo, para conseguir una mayoría política duradera es preciso empezar por obtener la mayoría ideológica, porque sólo cuando la sociedad establecida sea ganada para valores diferentes de los que son propios empezará a sentirse insegura sobre sus bases y su poder efectivo a desmoronarse. Entonces habrá llegado la hora de explotar la situación en el plano político: la acción histórica o el sufragio universal y popular confirmarán –y transpondrán al plano de las instituciones y del sistema de gobierno- una evolución ya consumada en las mentalidades.

Gramsci asigna, pues, a los intelectuales un papel muy preciso. Les exige que ganen la guerra cultural. El intelectual es definido aquí por la función que desempeña frente a un determinado tipo de sociedad o de producción. Por ejemplo dice Gramsci: "Cada grupo social, al nacer sobre el terreno originario de una función esencial dentro del mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o varias capas de intelectuales que le dan su homogeneidad y la conciencia de su propia función, no sólo en la esfera económica sino también en la social y política". (*Los intelectuales y la organización de la política*). Los intelectuales son, pues (en sentido no peyorativo), los "viajantes" del grupo dominante; ellos organizan "el consentimiento espontáneo de las grandes masas de población a la dirección que el grupo fundamental dominante imprime a la vida social" y, a la vez, permiten "el funcionamiento del aparato coercitivo del Estado".

A partir de aquí, Gramsci, procede a una nueva distinción entre los intelectuales orgánicos, que propician la adhesión ideológica de un grupo social, y los intelectuales tradicionales, representante de antiguos estratos sociales que han subsistido a través de los cambios en las relaciones de producción. En lo que llamamos "intelectuales orgánicos" recrea Gramsci el sujeto de la historia y de la política, el "Nosotros, organizador de los

demás grupos sociales", para utilizar una expresión de Henry Lefevre (*El fin de la Historia*. Minuit, 1970); lo que significa que el sujeto de la historia no es ya el príncipe, ni el Estado, ni siquiera el partido, sino la vanguardia intelectual comprometida con la clase obrera (o que, al menos, se tiene por tal).

Es ella, afirma Gramsci, la que, mediante un lento "trabajo de termitas" (que no puede menos que recordarnos al "viejo topo" revolucionario del que habla Marx), debe cumplir una función de clase, convirtiéndose en portavoz de los grupos representados en las fuerzas de producción. Por último, es ella la que debe dar al proletariado la "homogeneidad ideológica" y la conciencia necesaria para asegurar su hegemonía, concepto que en Gramsci reemplaza y desborda al de "dictadura del proletariado", en la medida en que sobrepasa lo político para englobar lo cultural.

De paso, Gramsci detalla los medios que estima apropiados para la "persuasión permanente": apelación a la sensibilidad popular, subversión de los valores que están en el poder, creación de "héroes socialistas", promoción del teatro, del folklore, de la canción, etc... (medios para cuya definición se inspira en la experiencia inicial del fascismo italiano y sus primeros éxitos).

El comunismo, dice, debe contar sin duda con la experiencia soviética, pero sin tratar de seguir pasivamente ese modelo. Por el contrario, para la puesta a punto de un contrapoder cultural ha de tener en cuenta la especificidad de las problemáticas nacionales y lo diverso de los caracteres populares. La acción histórica y popular no puede hacer abstracción del temperamento, las mentalidades, las herencias históricas, las culturas, las tradiciones y las relaciones de las clases entre sí (incluidos sus aspectos ideológicos).

Gramsci -que escribe durante los años treinta- sabe muy bien que el "posfascismo" no será socialista; pero piensa que ese periodo, en el que volverá a reinar el liberalismo, proporcionará una excelente ocasión para practicar la infiltración cultural, pues los partidarios del socialismo y del marxismo se encontrarán en una posición moralmente muy fuerte. Cree que de este "rodeo democrático" surgirá un nuevo bloque histórico, bajo la dirección de la clase obrera, mientras que los intelectuales tradicionales, cada vez más marginados, acabarán por ser asimilados o destruidos. (Por "bloque histórico", concepto formado sobre todo a partir del estudio de la situación en el Mezzogiorno, entiende Gramsci un sistema de alianzas políticas que asocien infraestructura y superestructura centrado en torno al proletariado, pero sin identificarse con él, y basado en la historia en el sentido marxista, es decir, en las relaciones y conflictos de clase que se dan en la sociedad).

Enfermo de tuberculosis, Antonio Gramsci, muere el 25 de Abril de 1937 en una clínica italiana. Sus cuadernos de la cárcel, treinta y tres fascículos en total, son recogidos por su cuñada, que empieza a hacerlos circular. Estos cuadernos van a tener, al acabar la guerra, un éxito considerable, y a ejercer gran influencia, primero en la evolución del partido comunista italiano, y más tarde en fracciones más generales de la izquierda y la extrema izquierda de los países europeos.

Desde cierto punto de vista, y si nos atenemos a los aspectos puramente metodológicos de la teoría del "poder cultural algunas de las opiniones de Gramsci han resultado proféticas. Por eso no debemos asombrarnos de la importancia que han tenido en la evolución de la estrategia general de cierta contestación. Por lo demás, es evidente que algunos rasgos característicos de las sociedades contemporáneas acentúan aun más -y con ello facilitan- los efectos de esa estrategia.

En primer lugar es preciso recordar que el papel (potencia) de los intelectuales en el seno de la estructura social nunca ha sido tan grande como hoy. Factores como la democratización de la enseñanza, la importancia de los mass-media, la necesidad (creada por modas efímeras en continua revisión) de encontrar nuevos talentos (reales o supuestos) y la creciente seducción que sobre los líderes de la

opinión ejercen las ideas en boga, de las que son reflejos unos sondeos que se alimentan de sí mismos, permiten a la inteligencia ejercer un poder considerable.

A esto se añade la importancia creciente del ocio, que da un mayor espacio a la cultura y facilita la puesta en circulación de ciertos temas y valores; y también la vulnerabilidad, asimismo creciente, de la opinión pública a un mensaje metapolítico tanto más eficaz y mejor recibido y asimilado en cuanto que su carácter de directriz y sugerencia no es claramente percibido como tal, y por consiguiente, no tropieza con las mismas reticencias racionales y conscientes que los mensajes directamente políticos. Toda la fuerza de los espectáculos y de las modas reside en este último rasgo específico, en la medida en que una novela, una película, una obra de teatro o un programa de televisión será a la larga mucho más eficaz políticamente si al principio no es recibido como político y se limita a provocar una lenta evolución, un pausado deslizamiento de las mentalidades de un sistema de valores a otro.

Por último, hay otro rasgo de las sociedades actuales al que no podemos dejar de referirnos a propósito de la acción del poder cultural. Es el hecho de que los regímenes liberales occidentales, por su propia naturaleza, se encuentran muy mal equipados, cuando no totalmente desarmados, ante esa transformación de las mentalidades y esta infiltración de los espíritus. Los poderes liberales son prisioneros de sus propios principios en un doble sentido. De un lado en un orden políticamente pluralista todas las ideologías en presencia tienen necesariamente garantizada la concurrencia, y la sociedad no puede perseguir las ideologías subversivas so pena de hacerse también ella (o ser considerada como) tiránica.

El Estado puede prohibir el uso de armas o de explosivos, pero difícilmente le es posible, sin atentar contra el principio de la libertad de expresión, oponerse a la difusión de un libro o a la representación de un espectáculo, que, sin embargo, constituyen en muchas ocasiones, armas dirigidas contra él. Por eso, la sociedad liberal corre el riesgo de suicidarse lentamente, al estar basada en el pluralismo. Tal pluralismo sólo es duradero si tiene a favor el consenso de la mayoría de sus miembros, y la sociedad no puede suprimirlo sin poner en cuestión sus propios fundamentos. Por otra parte, y como consecuencia de ello, son precisamente los regímenes liberales, donde la inteligencia tiene mayores libertades para ejercer su papel crítico, los que ofrecen un menor consenso. "El orden pluralista -ha dicho Jean Baeler- se caracteriza por un pluralismo evanescente. En efecto, el pluralismo político, el reconocimiento institucional de la legitimidad de proyectos divergentes y en competencia, es intrínsicamente corruptor del consenso.

Basta ese mecanismo competitivo para que la pluralidad de partidos haga percatar cada vez con mayor claridad de lo múltiple y variable de las posturas, las instituciones y los valores. En último extremo, no queda nada sobre lo que los miembros de esa sociedad se muestran unánimes". *¿Qué es la ideología?,* Gallimard, 1976.

Se llega así a un círculo vicioso. La actividad de los intelectuales contribuye a acabar con el consenso general, pues la difusión de las ideologías subversivas se suma a los defectos intrínsecos de los regímenes pluralistas. Cuanto más se desmorona y reduce el consenso, más crece la demanda ideológica, a la que precisamente responde la actividad de los intelectuales. Correlativamente, el poder, obligado por la constitución a tener en cuenta las variaciones de la opinión pública, y seducido también él por el espejismo de las modas y el talento de la inteligencia, acaba muchas veces por favorecer ese proceso de sustitución de valores del que acabará siendo víctima. Así se llega, bajo la acción del poder cultural, a la inversión de la mayoría ideológica.

Gramsci, la revolución cultural y la estrategia para Occidente

Ricardo Miguel Flores

I. Preámbulo

Ante los ojos de muchos de nuestros contemporáneos, el marxismo es punto menos que una concepción del mundo derrotada, una filosofía perimida o hasta un objeto de nostalgia en determinados casos. En realidad ésto no hace totalmente justicia a la realidad, ya que a una visión que busque ahondar en el asunto, las cosas aparecen de un modo diverso y no tan expeditivo.

Incluso a personas con un nivel de información apreciable y hasta con alguna especialidad humanística, se les ha escapado cómo el marxismo-leninismo -de suyo perverso- fue deviniendo hasta mutar en algo más destructivo y sutil, y por ello mismo, más difícil de detectar. Nos estamos refiriendo al gramscismo, filosofía que quizá es cada vez menos explícitamente mencionada en eventos, publicaciones y ambientes filosóficos especializados, pero que sin embargo, como haremos ver en el presente artículo, ha triunfado como pocas visiones filosóficas lo han hecho a lo largo de la historia, siendo su escasa notoriedad abierta, parte precisamente de su insidiosa victoria.

Analizaremos primero, en qué consistió justamente el cambio del leninismo al gramscismo, como especificación diversa sobrepuesta a la plataforma marxista. En segundo lugar consideraremos porqué se prefirió tácticamente, en particular para Occidente, al gramscismo como ariete filosófico-cultural disolvente; en tercero, cuál es la especificidad de su propuesta filosófica y cuáles son sus principales nexos con otras filosofías, dado su contexto italiano; en cuarto término, cuáles han sido las consecuencias socioculturales de su vigencia filosófica y política, y finalmente, en quinto, qué corolarios se deben extraer, a la luz de la filosofía realista a fin de contrarrestar la Revolución Cultural, cuyo diseño y arquitectura, fue la obra a la que consagró su vida Antonio Gramsci, pensador italiano nacido en Cerdeña (1891-1937).

Después de todo, como dice el Padre Alfredo Sáenz: "es quizás el suyo el único intento marxista de plantear globalmente y, según creo, con mucha inteligencia, la cuestión del tránsito hacia el socialismo en una sociedad de formación occidental". Añade el autor a renglón seguido que tanto los fenómenos del eurocomunismo y del ítalo -comunismo, son de hechura gramsciana, y que fueron delineados como estrategia para la conquista del poder por parte de los partidos comunistas en los países latinos.

Al no poder establecer una dictadura abierta en las naciones occidentales, se ha adoptado como veremos, una vía más larga, pero que se busca que sea más efectiva, más sólida y afianzada, que es la de la dictadura mental, de la que han hablado algunos de sus críticos. El proceso y mecanismos de establecimiento de dicha dictadura será parte de lo tratado en el presente escrito.

II. De la revolución soviética a la revolución cultural. Heterodoxia de Gramsci

No es en manera alguna ocioso recordar cuáles eran las ideas de Lenin -y otros "maestros fundadores" del marxismo- respecto a cómo y bajo qué condiciones se habría de llevar a cabo el tránsito hacia la sociedad socialista.

En breve, Lenin postulaba la necesidad de llevar a cabo primero la revolución socialista en el terreno político-militar, instaurar a continuación la llamada "dictadura del proletariado", y a partir de la apropiación por parte de los comunistas de los "aparatos de Estado" como diría Althusser, realizar los cambios necesarios en materia ideológica y cultural.

En terminología marxista, para Lenin, había que transformar primero lo que Marx denominó en sus obras "infraestructura" (la economía), para de ahí proceder a modificar la "superestructura" (religión, derecho, ideología, cultura). Ello no obsta a la cuestión de que ciertamente el propio Lenin le había "enmendado la plana" a Marx al menos en un punto: para el pensador de Tréveris, la Revolución se habría de realizar primero en los países de industrialización más avanzada (en este caso, Inglaterra, Alemania, Francia, Bélgica) y no en las naciones predominantemente agrícolas; en cambio, para el pensador ruso, sí era posible que una nación agrícola atrasada como Rusia -que entonces iniciaba su industrialización- realizara "dadas las condiciones objetivas" su transformación revolucionaria.

Dadas las dificultades persistentes en las naciones de Europa Occidental para llevar a cabo una revolución de carácter violento, los pensadores marxistas más lúcidos, -destacadamente Gramsci- se abocaron a la tarea de diseñar una estrategia marxista para Occidente; en su caso, particularmente para la situación de Italia y, por extensión, para todos los países de cultura latino-católica.

Gramsci consideraba que mientras Italia fuese católica, toda tentativa revolucionaria estaba destinada al fracaso. Incluso el lanzar una revolución mediante la vía violenta podía involucrar el nada desdeñable riesgo de perder todo lo avanzado, de abortar toda la operación al presentarse un golpe de Estado y/o una dictadura militar.

Había que variar la estrategia. Mas antes de proseguir, debemos introducir aquí una distinción conceptual gramsciana necesaria para entender de una manera adecuada los planteamientos de este autor. Se trata de la distinción entre sociedad civil y sociedad política. Siguiendo libremente en este punto al P. Alfredo Sáenz, podemos decir que la primera habrá de consistir en el conjunto de organismos privados que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce sobre toda la sociedad o el conjunto de organismos que crean un modo de pensar en el pueblo, le crean un "sentido común", o modo natural de sentir y pensar y que viene vehiculizado por instancias tales como la Iglesia, la Universidad, la escuela, los medios de comunicación, entre otros.

Por su parte, la sociedad política viene a ser el conjunto de organismos que ejercen una función coercitiva y de dominio directo en el campo jurídico, político y militar. Fundamentalmente consiste en el Estado, que tiene por función "la tutela del orden público y el respeto de las leyes". El hecho es que para Lenin -todavía fiel a la concepción marxista de la sociedad civil- el primer objetivo sigue siendo la conquista del Estado, mientras que para Gramsci, la meta es la misma sociedad civil -conjunto de relaciones ideales y culturales-.



Hecha esta necesaria distinción, podemos a continuación abordar la cuestión de porqué para las naciones de Occidente -particularmente para las de raigambre latino-católica-, se hizo necesario para los marxistas elegir una táctica bien diversa a la que se siguió en la Rusia zarista.

III. Estrategia para Occidente.

Gramsci pensaba que la clave de la permanencia de las religiones trascendentes o de la propia Iglesia Católica en el caso de buena parte de Occidente, es la profesión de una fe firme e inquebrantable, incluyendo la constante repetición de los mismos

contenidos doctrinales. Todo ello colabora, junto con otras vertientes, a la constitución del ya mencionado "sentido común". Pues bien, según el gramscismo, nadie ha mostrado mayor eficacia que la Iglesia para crear un sentido común, con el singular añadido (esto era para él motivo de envidia y debía ser meta a alcanzar por el Partido Comunista Italiano), de que la Iglesia por siglos había logrado amalagamar en su seno tanto al pueblo analfabeta como a una élite intelectual propia. No habiendo permitido, hasta entonces, la escisión entre un pequeño grupo con características por así decir, gnósticas (como selecto grupo conocedor) y una masa con acceso únicamente a manifestaciones de religiosidad popular.

Es así que, para Gramsci, la gran falla de todas las filosofías inmanentistas, incluído el marxismo, ha sido el no haber acertado a unir en una misma creencia o "sentido común", a los intelectuales y al pueblo, a los doctrinarios y a los practicantes, a los expertos o "iniciados" y a los neófitos. Precisamente a eso se abocará Gramsci, a subsanar esa carencia, a través de sus deletéreos escritos, elaborados en las prisiones mussolinianas.

Gramsci estimaba que la revolución no habría de hacerse -ya lo hemos visto- modificando las relaciones económicas, esto es, estructurales. No, eso no habría de funcionar en Occidente. ¿De qué serviría una sociedad política marxista sobrepuesta a una sociedad civil férreamente cristiana? Ello conllevaría muchos riesgos, toda vez que el expediente de las armas y la represión no puede funcionar indefinidamente. Por ello, Gramsci postulaba iniciar cambiando la superestructura (religión, derecho, arte, ciencia, medios de comunicación) para que transformando la mentalidad (lo que Marx denominaba superestructura ideológica) de la sociedad civil, luego esta pudiera caer como fruta madura, y entonces sencillamente la sociedad civil asimilaría a la sociedad política, no habiendo ya contradicciones entre ambas.

Atendamos a un conocido autor español, profundo conocedor del pensamiento gramsciano: "¿Cómo hacerse con la sociedad civil, esa amalgama de ideas, creencias, aptitudes, aspiraciones? La respuesta de Gramsci pasa por una comprobación: la sociedad civil está «poblada» de elementos culturales: modos de pensar, de sentir, de situarse ante la vida, de leer, de divertirse . . . . Se trata, por tanto, de conquistar la cultura para el marxismo, de organizar la cultura por medio de la captación de sus agentes, los intelectuales".

De suerte tal que el punto central habría de consistir en lo que Gramsci denominaba "mutación del sentido común", uno de cuyos pivotes habría de ser precisamente el dominio y control de los medios de comunicación de masas, a través del desarrollo de toda una lucha cultural (Kulturkampf) contraria a la concepción trascendente de la vida.

Para el ilustre pensador italiano Augusto Del Noce, el gramscismo representa precisamente la culminación de todo el proceso secularista; "es un cierre total a cualquier trascendencia metafísica y religiosa, hasta el punto de poder decir que, para Gramsci, la misma revolución comunista no es sino un momento de una más amplia «reforma intelectual y moral» enderezada a la realización de la plenitud del secularismo".

IV. Aspectos y conexiones filosóficas

Una de las peculiaridades del gramscismo es que identifica filosofía y política, y a la vez concibe a la historia (política) como filosofía (realizada o realizándose). Se le considera -y en cierta manera- se autoconsidera continuador del actualismo y la filosofía de la praxis de Gentile. No obstante, fue feroz la crítica que le dirige, al igual que a Benedetto Croce. Es oportuno recordar en el presente contexto que Gentile visualizaba su propia colaboración con el fascismo como una realización de su filosofía, el actualismo: la dialéctica no de lo pensado, sino del acto de pensar, del pensar como acto puro, esto es, subjetivismo filosófico, cuyo criterio de validez es la exterioridad como verificación del pensamiento en cuanto tal.

Vista entonces la historia contemporánea desde lo que sería una "óptica revolucionaria", la historia moderna es filosófica, en el sentido de que es la realización y la verificación de dos vertientes del hegelianismo, las dos en forma de la ya mencionada filosofía de la praxis: la marxista y la de Gentile. Si la primera desembocó en una revolución y en la formación de determinados imperios (finalmente fallidos), la segunda es la que ha dado lugar a diversas tentativas de una revolución occidental, adaptada a países con características liberal-democráticas, y de base industrial, poniendo en ejecución una filosofía del devenir, que a últimas fechas ha involucionado en un mero materialismo neopositivista, que "es la cobertura del conservadurismo burgués llevado a su integralidad".

A Croce particularmente le reprocha el no haber desarrollado una Kulturkampf. Gramsci cree reproducir en sí mismo, tomando como plataforma el pensamiento de Benedetto Croce, el mismo proceso que en el pensar inmanentista de Occidente, condujo de Hegel a Marx, a través de Feuerbach y los neohegelianos de izquierda, ello con la finalidad de instaurar una genuina cristalización del marxismo, pero depurada de todas "las incrustaciones naturalistas y positivistas y de sus desviaciones revisionistas" (Gramsci). El hecho es que Gramsci desemboca en una suerte de actualista (gentiliana) "filosofía de la praxis" subjetivista que sobreconforma y recodifica lo que era su plataforma de base: el objetivista materialismo histórico.

Ello no significa que Gramsci "renunciára" al pensamiento de Marx, eso no sucede en ningún momento. Lo que acontece, -y en ello adherimos por entero a la interpretación de Del Noce- es que, más allá de la explícita intencionalidad del autor de los Cuadernos de la Cárcel, si atendemos a la inexorable trabasón lógica, el operativo filosófico gramsciano, de algún modo «realiza», «actualiza» la meta de toda la "filosofía de la praxis": superar toda manifestación de "filosofía especulativa", lograr que, de facto, la filosofía devenga política e historia o, si se quiere, historia política y, ser a la vez, el detonante y el catalizador, que vuelva del revés, esto es, subvierta, todo el dispositivo ideológico que configura el sentido común (hoy llamado muchas veces "imaginario colectivo") de una sociedad, entendido en el sentido ya líneas arriba indicado.

Por lo que respecta a Croce, por un lado le reconocía su gran "aportación a la cultura mundial" (sic) y que consideraba "una conquista civil que no debe perderse" la cual estribaba justamente en su concepción de que "el hombre moderno puede y debe vivir sin religión, y se entiende sin religión revelada o positiva o mitológica o como quiera decirse". Mas, por otra parte, lo calificaba de "papa laico", "instrumento eficacísimo de hegemonía", y le formulaba severos reparos y objeciones en referencia al significado histórico que Croce le atribuía al Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Francesa, entre otras cosas.

A ambos -Croce y Gentile- les espeta el haberse opuesto al movimiento modernista -al interior de la Iglesia Católica- ya que consideraba que la única forma, atención a este punto, en que una religión trascendente puede desvirtuarse, es mediante descomposición interna; de llevarse hasta sus últimas consecuencias este proceso, el catolicismo habría de desembocar en el secularismo, que ya vimos que en Gramsci implicaba "un cierre total a cualquier trascendencia metafísica y religiosa" (Del Noce). No ve el que no quiere ver, aunque algunos se afanan en desempeñar el triste papel que Lenin les asignara: el de "idiotas útiles", cavadores -conscientes o no- de su propia tumba. No olvidemos que el concepto de "modernidad" en Gramsci llevaba implícita una exclusión absoluta de cualquier referencia a toda realidad trascendente.

V. Algunas consecuencias socioculturales de la vigencia fáctica del gramscismo

No se le escapará al lector avezado que muchos de los afanes y previsiones de este político y filósofo sardo, se han ido materializando en forma tal, que hoy son elementos que forman parte ya de la atmósfera común que respiramos. Hay una inocultable hegemonía secularista que

satura la mentalidad de grandes segmentos de la sociedad actual -más allá de matices y variantes a establecerse por países, regiones y ciudades- y va posibilitando, de día en día, que lo que antes era visto como inaceptable, negativo o incluso aberrante, se mire como "normal", positivo y hasta encomiable, en más de una ocasión.

Veamos algunos ejemplos fácilmente constatables: Gramsci postulaba que de la única realidad que se puede (y se debe) hablar, es la de "aquí abajo" (cierre inmanentista total), que los escritores y los pensadores secularistas debían hegemonizar los medios masivos de comunicación (basta encender el televisor, escuchar ciertos programas de radio o asomarse a cualquier kiosko), que había que acabar con el prestigio de autores, instituciones, medios de comunicación o editoriales fieles a los valores de la tradición y por ende, opuestos a los designios de secularistas, laicistas y "modernizantes".

Incluso previó Gramsci la defección de numerosos "católicos" que, deslumbrados por la utopía secularista, habrían de aceptar las diversas formas de "compromiso histórico". El agudo intelectual italiano sabía bien que, se obtenían mayores ganancias por estas vías graduales, de lenta pero sostenida transformación de la mentalidad que por la vía de una persecucion abierta. Toda una hábil guerra de posición estratégicamente concebida y ejecutada. Y muy mal entendida y enfrentada por quienes estarían obligados a hacerlo.

Parecería que vivimos en un mundo diseñado por (y a la medida de) Gramsci: se han invertido las valoraciones morales y políticas, se busca desjerarquizar todo lo valioso, se exalta todo lo que sea o implique "horizontalismo", se "deconstruye" el sano pensamiento filosófico y teológico, de forma tal que queda "pulverizado" en una multitud de nuevas ideologías y "filosofías" cuyo sólo empeño es "desmitificar", "secularizar", "desacralizar".

Seguramente se complacería -y mucho- Antonio Gramsci al ver en pleno proceso de realización (actualización, diría Gentile) algo que alguna vez "profetizó": el fin de la religión tendría que ocurrir por "suicidio", al diluirse los límites de la Cristiandad con respecto al mundo moderno. Mientras unos sueñan con que lo que está acaeciendo es una "cristianización del mundo", lo que en realidad se está dando es justamente lo contrario: segmentos considerables de 'cristianos' se mundanizan, adoptando los parámetros y criterios propios de una mentalidad totalmente inserta en una cosmovisión intramundana y secularista. Aunque no siempre se niega explícitamente, viven como si el mundo trascendente no existiera, como si todo empezara y terminara "aquí abajo".

El programa era (y es) bien claro: "lograr el desprestigio de la clase hegemónica, de la Iglesia, del ejército, de los intelectuales, de los profesores, etc. Habrá incluso que . . . enarbolar las banderas de las libertades burguesas, de la democracia, como brechas para penetrar en la sociedad civil. Habrá que presentarse maquiavélicamente como defensor de esas libertades democráticas, pero sabiendo muy bien que se las considera tan solo como un instrumento para la marxistización general del sentido común del pueblo".

Otro lamentable hecho fácilmente constatable en diversos ambientes culturales de Occidente, sobre todo del latino y latinoamericano, es lo que se ha dado en llamar la "traición de los intelectuales". Esto se ha ido logrando por diferentes vías, ya sea mediante favores, concesión de prebendas, canonjías y halagos de todo tipo, o si no, mediante la táctica opuesta, que es la seguida con los intelectuales y profesores que no se doblegan ante estas formas de cooptación; para ellos están la presión, el chantaje, la amenaza y el boicot cuando no de plano, el desprestigio, la calumnia y la difamación.

Y es que en la estrategia gramscista el quebrantar de un modo u otro al intelectual opositor es fundamental: oigamos de nuevo al Padre Sáenz: "Gramsci considera que se ha ganado una gran batalla cuando se logra la defección de un intelectual, cuando se conquista a un teólogo traidor, un militar traidor, un profesor traidor, traidor a su cosmovisión . . . .No será necesario que

estos "convertidos" se declaren marxistas; lo importante es que ya no son enemigos, son potables para la nueva cosmovisión. De ahí la importancia de ganarse a los intelectuales tradicionales, a los que, aparentemente colocados por encima de la política, influyen decisivamente en la propagación de las ideas, ya que cada intelectual (profesor, periodista o sacerdote) arrastra tras de sí a un número considerable de prosélitos".

El que en la mentalidad predominante de nuestros días prevalezca a nivel popular el "da igual cualquier religión", "todo es según como tú lo veas", "haz lo que quieras con tal de que seas auténtico", "ahora ya todo está permitido", y a nivel filosófico el "no hay naturaleza (humana) sino historia", "yo me doy mi propia esencia", "no hay ser, sino tan sólo devenir, o incluso, devenires", "no hay verdad, todo se reduce a multiplicidad(es)", "no hay escritor, sólo texto", "no hay sujeto, sino estructuras epistémicas", y otras sandeces y disparates por el estilo (el catálogo es inagotable), quiere decir que un gramscismo camouflado, en invisible alianza (deliberada o no) con el movimiento New Age y otras inefables adherencias, se sigue imponiendo en toda la línea, más allá de las cada vez más escasas menciones públicas de este autor, tanto por parte de quienes lo apoyan como por parte de sus detractores.

VI. Algunas conclusiones desde el pensar realista

A estas alturas, cualquier lector atento y medianamente enterado de la situación prevaleciente en el mundo actual habrá ya ido sacando algunas consecuencias lógicamente desprendibles de cuanto llevamos dicho.

Aquí sólo destacaremos algunas que nos han parecido relevantes en relación al desarrollo de una batalla cultural que la filosofía realista debe presentar en función del restablecimiento de la vigencia social, primero del sentido común (ahora sí en la acepción propia del tomismo) que ya no parece estar tan bien repartido como en tiempos de Descartes-, y en segundo término, de sus propios contenidos.

Lo primero a destacar es que si bien en sus variantes leninistas, trotskistas y otras, el marxismo luce seriamente averiado y sin muchos visos de restablecer su anterior influencia o en casos, hegemonía, por otro lado, en su versión gramsciana no sólo está fuerte y vigente, sino incluso, no lejos de conseguir su acariciado triunfo, al imponer su hegemonía en las sociedades occidentales y hasta en sectores del mundo oriental. Hegemonía ciertamente "silenciosa", ya que, prácticamente, nadie habla de Gramsci. (De ocurrir lo contrario, habría más gente prevenida).



En segundo término, hay que percatarse de que a través del control generalizado (felizmente hay excepciones) de los medios masivos de comunicación, -y de las agencias y mecanismos que los proveen de programas, publicidad, información y elementos de diversa índole-, es que se ha ido logrando la hegemonía en la sociedad civil (no olvidemos la diferencia entre hegemonía y dominio), saturando el "imaginario colectivo" o sentido común de sólo intereses y contenidos relativos a "este mundo", de forma tal que toda referencia a lo trascendente queda excluída o, en el mejor de los casos, arrinconada.

Un tercer punto sería descartar la ingenua (por decirlo suavemente) posición de quienes piensan que es compatible, y hasta deseable (?) el profesar juntas una

cosmovisión cristiana y realista abierta a la metafísica y esta versión del marxismo supuestamente "deslavada", "soft", "democrática", etc., que sería el gramscismo. Ya hemos visto que es justamente todo lo contrario: es la modalidad más insidiosa, aviesa, sutil y engañosa no sólo del marxismo, sino de todo el pensar secularista, inmanentista y horizontalista presente en la Filosofía contemporánea, representando incluso su culminación, en cierto modo su forma más acabada, más allá de los Nietzsche, Foucault, Derrida, Vattimo, Lyotard, Rorty, Lipovetsky, Baudrillard, Luhmann, etc.

El cuarto aspecto a destacar es que el gramscismo representa el más agresivo, cáustico y disolvente ataque contra toda forma de religión trascendente, y en particular contra el catolicismo. Mucha de la descristianización actual obedece en buena parte a la acción destructiva y semioculta de los «intelectuales orgánicos» a la Gramsci, estratégicamente situados, cuya acción toda se encuentra encaminada a la "mutación del sentido común" teísta y cristiano a fin de que devenga su opuesto.

Ello implica su proyecto de "descomposición interna del catolicismo", de "hacer saltar la Iglesia desde dentro" y de liquidar totalmente el "antiguo concepto del mundo" ínsito en la cultura cristiano-católica.

Finalmente, hay que señalar que todo intelectual o pensador consecuente que adhiere a la cosmovisión cristiana, y por ende, acepta los principios metafísicos y epistemológicos de la filosofía realista, debe ser consciente de que pocas cosas contribuyen tanto al avance del secularismo como la defección de teólogos, profesores, pensadores, periodistas o escritores. Por lo cual habrá que pensar en congruencia con los principios que se dice profesar pero, no menos importante, habrá que también llevar una vida coherente que no desvincule e incomunique las distintas dimensiones de la vida humana. "Quien no vive como piensa, acabará pensando como vive".

El concepto de hegemonia en Gamsci

Luciano Gruppi

Precisiones preliminares

Antonio Gramsci es sin duda, entre los teóricos del marxismo, quien más ha insistido sobre el concepto *hegemoní*; y lo ha hecho, en especial, invocando a Lenin. A la vez, diría que, si queremos ver el punto de contacto más constante, más profundo, de Gramsci con Lenin, creo que es el concepto de hegemonía. La hegemonía es el punto de aproximación de Gramsci con Lenin.El término hegemonía deriva del griego eghesthai, que significa "conducir", "ser guía", "ser jefe"; o tal vez del verbo eghemoneno, que significa "guiar", "preceder", "conducir", y del cual deriva "estar al frente", "comandar", "gobernar". Por eghemonia el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. Se trata pues de un término militar. Egemone era el conductor, el guía y también el comandante del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habló de la ciudad hegemónica, a propósito de la ciudad que dirigía la alianza de las ciudades griegas en lucha entre sí.

He aquí un pasaje en el que Gramsci escribe: "*Todo es político, también la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, es decir la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis del proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y se puede afirmar que la elaboración teórica y la realización de la hegemonía realizada por Ilich se ha convertido en un gran acontecimiento metafísico.*" * (El término metafísico se usa aquí no en el sentido propio, sino para indicar el punto más alto de la filosofía). Esta afirmación de Gramsci, referente a la teorización y a la realización de la hegemonía del proletariado, se basa en algunas tesis, contenidas precisamente en este pasaje. Por otra parte, se apoya en la

afirmación de la identidad entre historia y filosofía (la filosofía y la historia en acto). Se trata de una tesis rica y con muchas implicaciones (aunque discutible, como trataré de señalar en lecciones sucesivas), pero que cito aquí para subrayar cómo Gramsci reúne en un estrecho nexo teoría y práctica, teoría y acción política. A partir de esto se puede comprender qué entendía Gramsci cuando se refería a la tesis de Engels, contenida en la famosa obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* donde se dice precisamente que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana, y que lo es porque aplica en la práctica las tesis de la filosofía, decide en la práctica, supera aquellas contradicciones filosóficas que no pueden ser resueltas en el plano del pensamiento especulativo, pero que en cambio sí pueden serlo en una nueva sociedad, la sociedad comunista. En ella reside la superación de las contradicciones de clase y también la superación de las contradicciones filosóficas que son, en el plano de la ideología, la expresión de contradicciones sociales insolubles por la vía especulativa y que únicamente lo son por la vía revolucionaria. Esta es la tesis de Engels y la tesis de Marx, y sobre ella insiste Gramsci. El proletariado es heredero de la filosofía clásica alemana porque traduce en realidad social lo que en esta filosofía es todavía especulativo; niega, en el sentido dialéctico del término y, a partir de ahí, supera la filosofía especulativa en cuanto la realiza, y la realiza en la praxis, en el trastocamiento revolucionario de la estructura de una sociedad dividida en clases antagónicas.

Esta tesis de Engels también está llena de implicaciones filosóficas sobre las que no me detengo ahora. En cambio, quiero subrayar una vez más esta unidad entre teoría y práctica, esta unidad que hace de la política la verdadera filosofía; en cuanto la política, que es teoría y práctica al mismo tiempo, no se limita a interpretar el mundo, sino que lo transforma con la acción. Según la conocida tesis de Marx sobre Feuerbach: "*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*"; de ahí la necesidad de pasar de la filosofía especulativa a la política, a la acción revolucionaria.

Y este nexo de teoría y práctica es el que autoriza a Gramsci a afirmar que la teoría y la realización de la hegemonía del proletariado (y este término, referido a Lenin, indica la dictadura del proletariado), tiene un gran valor filosófico, ya que hegemonía del proletariado representa la transformación, la construcción de una nueva sociedad de una nueva estructura económica, de una nueva organización política y también de una nueva orientación teórica y cultural. Como tal, la hegemonía tiene consecuencias no sólo en el plano material de la economía o en el plano de la política, sino además sobre el plano de la moral, del conocimiento, de la "filosofía". Por tanto, la revolución es entendida por Gramsci y lo repite continuamente como reforma intelectual y moral. Se trata de ver qué tiene en común, este concepto gramsciano, con el concepto de revolución cultural del que habla Lenin en los últimos años de su vida, sobre todo referido al campo ruso. Creo que tiene mucho en común y que contiene aún algo más. Aquí sólo quiero recordar que, cuando Gramsci habla de reforma intelectual y moral retoma una dirección político-cultural de su tiempo, reaviva sus vínculos con Salvemini, con Gobetti, con los que consideraban que para Italia era una desgracia haber carecido de algo comparable a la reforma protestante, de una "reforma que hubiera modificado profundamente las costumbres y creado una nueva relación entre cultura y sociedad, y haber tenido, en cambio, una contrarreforma". Gramsci agrega al ejemplo de la reforma protestante el de la Revolución francesa, como el de una revolución que, a diferencia del Renacimiento italiano, logró convulsionar los estratos más profundos de la sociedad, las grandes masas campesinas, e incidir así en lo profundo no sólo de la estructura económica, social y política, sino también de la orientación cultural y teórica de la sociedad francesa.

En verdad, este modo de hablar de la reforma intelectual y moral presupone cierto juicio sobre el Renacimiento italiano, como movimiento de cúpula en lo esencial,

como movimiento que profundiza el distanciamiento entre intelectuales y el pueblo. Gramsci se inspira en el juicio de Sanctis y también en el de Toffanin, quienes influyeron en él en gran medida, acerca del carácter conservador y restaurador del *humanismo*. Esto nos dice que el concepto de hegemonía está presentado en Gramsci en toda su amplitud, es decir, como algo que opera no sólo sobre la estructura económica y la organización política de la sociedad, sino además, específicamente, sobre el modo de pensar, sobre las orientaciones teóricas, y hasta sobre el modo de conocer.

En otro momento Gramsci dice: "La proposición contenida en la *Introducción a la crítica de la economía política* (en realidad se trata el Prólogo de Marx para su obra *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859), de que los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de la ideología, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico, es decir, cognoscitivo y no puramente psicológico y moral".

Ustedes recordarán este pasaje famosísimo en el que Marx afirma precisamente que la base económica, la estructura, determina una compleja superestructura política, moral, ideológica, que está condicionada por dicha base económica de la sociedad, es decir, por las relaciones de producción y de cambio. Para Gramsci, esta es una afirmación de carácter gnoseológico, en el sentido de que indica el proceso a través del cual se forman las ideas, las concepciones del mundo.

De esto --dice Gramsci-- se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía, tiene también, alcance gnoseológico y, "por consiguiente, en este campo hay que investigar el aporte máximo de Ilich a la filosofía de la praxis. Ilich habría hecho progresar la filosofía como filosofía, en cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política".* Si de la transformación de la estructura proviene una transformación del modo de pensar de la conciencia, la hegemonía del proletariado (y por ella se entiende la dictadura del proletariado) que transforma la sociedad, también el modo de pensar. Y por consiguiente, la teoría y la realización en la práctica de la hegemonía del proletariado es un gran hecho filosófico. La contribución de Lenin a la filosofía no es sólo la de haber elaborado la teoría de la dictadura del proletariado, sino el haberla realizado en los hechos. Se trata del valor filosófico del hacer, del transformar la sociedad. Y es filosofía que no surge simplemente por medio de conceptos, por una especie de partenogénesis de los propios conceptos, sino de la estructura económica, de las transformaciones acaecidas en las relaciones de producción, en una continua relación dialéctica entre base económica, estructura social y conciencia de los hombres.

Gramsci agrega que la realización del aparato hegemónico, es decir, de un aparato de dirección --del aparato del Estado-- , en cuanto crea un nuevo campo ideológico, determina una reforma de la conciencia, nuevos métodos de conocimiento y en consecuencia es un hecho filosófico.



Es clara la perspectiva en la que se coloca Gramsci: en la relación estructura-superestructura, ideológica. La estructura determina a la superestructura y de esto surge el estrecho nexo entre política y filosofía. La filosofía reside en la política. Momento culminante de la política, es la revolución, la creación de un nuevo Estado, de un nuevo poder y de una nueva sociedad. Por eso Gramsci dice que el aporte máximo de Lenin a la filosofía

consiste en la obra de transformación revolucionaria. Esta identidad estrecha de política y filosofía hace que el momento culminante de la filosofía sea la política transformadora, y que el filósofo sea el hombre político en su calidad de transformador. Este es el caso de Lenin dirigente de la dictadura del proletariado, como teórico y como práctico. Esta afirmación está ligada al juicio que Gramsci hace de la obra filosófica de Lenin (conocía exhaustivamente *Materialismo y empiriocriticismo*, y tenía reservas de fondo sobre esta obra). Pero el juicio de que Lenin cuenta como filósofo sobre todo en su obra de político, proviene, es cierto, de esta reserva hacia la obra filosófica de Lenin, pero también de un juicio más general y que se refiere precisamente al valor filosófico de la política.

De aquí proviene, para Gramsci, el carácter central y el valor esencial de la noción de hegemonía en Lenin.

¿Qué entiende Gramsci cuando habla de hegemonía, refiriéndose a Lenin? Gramsci piensa en la dictadura del proletariado. Así se deduce de los pasajes citados. Gramsci habla de principio teórico-práctico, de teorización y realización de la hegemonía y, por lo tanto, de la Revolución de octubre y de la dictadura del proletariado, Esto se vuelve explícito en un pasaje, de 1926, en el que dice: "Los comunistas turineses se habrán planteado concretamente la cuestión de la dictadura del proletariado, o sea, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero", pasaje en el que se ve una estrecha conexión entre hegemonía del proletariado y dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado es la forma política en la que se expresa el proceso de conquista y de realización de la hegemonía. Al efecto, escribe todavía: "El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora".** La hegemonía es la capacidad de dirección, de conquistar alianzas, la capacidad de proporcionar una base social al Estado proletario. En este sentido se puede decir que la hegemonía se realiza en la sociedad civil mientras que la dictadura del proletariado es la forma estatal que asume dicha hegemonía.

Lenin y la noción de hegemonía

Gramsci se refiere pues a la dictadura del proletariado. En Lenin encontramos en esencia la noción de hegemonía, aunque sin el uso de este término, en todas las páginas que dedica a la dictadura del proletariado, de hecho para Lenin está claro: la dictadura del proletariado es la dirección de un determinado tipo de alianzas. Sobre esto Lenin insiste mucho. Pero cuando Lenin habla de la dictadura del proletariado, no usa nunca el término de hegemonía. Utiliza el término clásico de Marx y se comprende también por qué: está empeñado en una polémica directa, en una áspera lucha contra los reformistas, contra los socialdemócratas que niegan el concepto marxista de dictadura del proletariado. Por eso reafirma con todo vigor, no sólo la teoría, sino además el término clásico usado por Marx.

El término "hegemonía" Lenin lo usa, en cambio, repetidas veces, en otra situación histórica muy distinta, frente a la Revolución rusa de 1905. La Revolución de 1905 aparece ante la socialdemocracia (con la excepción de una posición particular, la de Trotski, según la cual la Revolución de 1905 se presentaba como revolución democrática, pero podía afirmarse sólo como revolución proletaria), como una revolución de carácter democrático burgués. Pero se delinean dos posiciones: la posición de la derecha de los mencheviques, y la posición de los bolcheviques. La derecha sostiene que, tratándose de una revolución democrático burguesa, la dirección le corresponde a la burguesía liberal y democrática; que el proletariado sí debe apoyar la revolución, pero evitando convertirse en protagonista y asumir responsabilidad de dirección en una revolución que no es la suya. La posición de Lenin es la opuesta: frente a esta revolución democrático burguesa, incumbe al proletariado su dirección y corresponde al proletariado convertirse en su protagonista. Esta posición de los bolcheviques proviene

de un juicio histórico concreto acerca de la burguesía rusa y sobre el modo en que ella fue conformándose. La burguesía rusa, el capitalismo ruso, se habían venido formando como resultado de la disgregación de la comunidad campesina y por eso, el capitalismo ruso, para decirlo brevemente, estaba muy ligado a los estamentos feudales que subsistían y al zarismo. La burguesía rusa era, en resumen, una burguesía débil, que no tenía capacidad para consolidarse en forma autónoma y ponerse a la cabeza de la revolución; no tenía capacidad para conducir su revolución a un desenlace democrático consecuente; se habría detenido a mitad de camino, en el compromiso con el zarismo y la aristocracia feudal. Mientras, según Lenin, la lucha del proletariado por la libertad política es una lucha revolucionaria, la lucha de la burguesía, en cambio, es una lucha oportunista porque tiende hacia la "limosna", hacia la división del poder con la autocracia y la clase de los propietarios terratenientes. La tesis de Lenin es que, según sea la fuerza sociopolítica que la dirija, la revolución burguesa tendrá dos desenlaces: o el capitalismo se desarrollará gracias a una revolución conducida por la burguesía, dominada por el compromiso, y por consiguiente en las condiciones más difíciles para los campesinos y para la clase obrera, o la revolución burguesa se desarrollará bajo la dirección del proletariado, que podrá dirigirla sólo arrastrando tras sí a la gran masa de campesinos. También en este caso la revolución democrática ayudará sin duda alguna, al desarrollo del capitalismo. Los trabajadores permanecerán, por tanto, oprimidos por el capitalismo, pero el desarrollo del capitalismo se realizará en condiciones menos desfavorables para el proletariado, y éste podrá gozar de posiciones más avanzadas para mantener sus conquistas e impulsarlas hacia delante; se hallará en condiciones más favorables para desarrollar en la democracia la lucha por el socialismo.

Lenin escribe en su famosa obra *Dos tácticas de la social democracia*: "Y como respuesta a las objeciones anárquicas de que aplazamos la revolución social, diremos: no la aplazamos, sino qué damos el primer paso a la misma por el único procedimiento posible, por la única senda certera, a saber: por la senda de la república democrática. Quien quiera ir al socialismo por otro camino que no sea el de la democracia política, llegará infaliblemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en el sentido económico como en el político".* La vía de la revolución democrática en la situación específica rusa, no es la vía más larga, sino la más breve y segura hacia el socialismo. No retrasa la marcha hacia el socialismo, sino que la prepara y, dentro de lo posible, la acelera. De ahí la defensa que Lenin hace de la relación del proletariado con la revolución democrático-burguesa. Dice: "Los neoiskritas interpretan de un modo cardinalmente erróneo el sentido y la trascendencia de la categoría "revolución burguesa". En sus razonamientos se trasluce constantemente la idea de que la revolución burguesa es una revolución que puede dar únicamente lo que beneficia a la burguesía. Y, sin embargo, nada hay más erróneo que esta idea. La revolución burguesa, es una revolución que no rebasa el marco del régimen socioeconómico burgués, esto es, capitalista. La revolución burguesa expresa las necesidades del desarrollo del capitalismo no sólo sin destruir sus bases, sino, al contrario, ensanchándolas y profundizándolas. Por lo tanto, lejos de expresar sólo los intereses de la clase obrera, esta revolución expresa también los de toda la burguesía. Por cuanto la dominación de la burguesía sobre la clase obrera es inevitable en el capitalismo, puede afirmarse con pleno derecho que la revolución burguesa exterioriza los intereses no tanto del proletariado como de la burguesía. Pero es completamente absurda la idea de que la revolución burguesa no expresa en lo más mínimo los intereses del proletariado. Esta idea absurda se reduce, justamente a la ancestral teoría populista de que la revolución burguesa se halla en pugna con los intereses del proletariado; de que no tenemos necesidad, por este motivo, de libertad política burguesa, que niega toda participación del proletariado en la política burguesa, en la

revolución burguesa, en el parlamentarismo burgués. En el aspecto teórico, esta idea es un olvido de las tesis elementales del marxismo, sobre la inevitabilidad del desarrollo del capitalismo en el terreno de la producción mercantil. El marxismo enseña que una sociedad fundada en la producción mercantil y que tiene establecido el intercambio con las naciones capitalistas civilizadas, al llegar a un cierto grado de desarrollo, entra inevitablemente, por sí sola, en la senda del capitalismo. El marxismo ha roto para siempre con las especulaciones de los populistas y anarquistas, según las cuales, Rusia, por ejemplo, podría eludir el desarrollo capitalista, saltar al capitalismo etc."** Aquí hay una afirmación histórica muy importante, que explica precisamente todo el celo de Lenin: en aquella etapa de la historia rusa, el desarrollo del capitalismo es un hecho progresivo y no un hecho reaccionario. El desarrollo capitalista es necesario para destruir los vínculos de la sociedad feudal, para desarrollar las fuerzas productivas y, por consiguiente, para desarrollar el proletariado; es la condición para que se cree la posibilidad de la revolución proletaria y del socialismo. Pero, agrega, la revolución democrática es, por cierto, más ventajosa para la burguesía, aunque también lo sea para el proletariado. Sin embargo, observa que la revolución democrática, aunque solamente alcance los límites burgueses, justamente porque da al proletariado la libertad política, al permitir que este desarrolle su propia lucha, es la que, hasta cierto punto, hace comprender a las grandes masas que la democracia sigue siendo limitada y formal para los trabajadores mientras persiste la propiedad privada de los medios de producción. Es el propio desarrollo de la democracia el que cuestiona la propiedad privada de los medios de producción, como obstáculo para una consolidación de la democracia, para una consolidación tal que no sea, para las masas populares, tan sólo de carácter formal.

Este es el modo dialéctico de razonar de Lenin: después de haber afirmado que, por un lado, la revolución democrático-burguesa es más ventajosa para la burguesía, aunque también lo es para el proletariado, inmediatamente dice que ella es, en realidad, más ventajosa para el proletariado que para la burguesía, porque la burguesía debe temer el desarrollo de su propia revolución, debe temer un desarrollo que pone en peligro el poder y la propiedad privada. El proletariado en cambio extrae de ella la posibilidad de avanzar hacia el socialismo. Y Lenin afirma: "Por eso, la revolución *burguesa es beneficiosa en extremo para el proletariado*. La revolución burguesa es absolutamente necesaria para los intereses del proletariado. Cuanto más profunda, decidida y consecuente sea la revolución burguesa, tanto más garantizada se hallará la lucha del proletariado contra la burguesía, por el socialismo".*

He aquí la relación democracia-socialismo, el desarrollo de la democracia, aun dentro de los límites burgueses, como condición de lucha y de pasaje al socialismo. "Esta conclusión puede parecer nueva o extraña y paradójica, únicamente a los que ignoran el abecé del socialismo científico, y de esta conclusión, dicho sea de paso, se desprende asimismo la tesis de que, *en cierto sentido*, la revolución burguesa *es más beneficiosa* para el proletariado que para la burguesía. He aquí, justamente, en qué sentido es indiscutible esta tesis: a la burguesía le conviene apoyarse en algunas de las supervivencias del pasado contra el proletariado, por ejemplo en la monarquía, en el ejército permanente, etc. A la burguesía le conviene que la revolución burguesa no barra con demasiada resolución todas las supervivencias del pasado, sino que deje en pie algunas de ellas; es decir, que esta revolución no sea del todo consecuente, que no se lleve hasta el final, que no sea decidida e implacable. Los socialdemócratas expresan e menudo esta idea de un modo algo distinto, diciendo que la burguesía se traiciona a sí misma, que la burguesía traiciona la causa de la libertad, que la burguesía es incapaz de una democracia consecuente. A la burguesía le conviene más que los cambios necesarios en un sentido democrático-burgués se produzcan con mayor lentitud, de manera más paulatina y cautelosa; de un modo menos resuelto, mediante reformas y

no por medio de la revolución; que estos cambios sean lo más prudentes posibles con respecto a las "honorables" instituciones de la época del feudalismo (tales como la monarquía), que estos cambios desarrollen lo menos posible la acción independiente, la iniciativa y la energía revolucionarias del pueblo sencillo, es decir, de los campesinos y principalmente de los obreros... "* (Lenin se refiere a las reformas concedidas desde arriba, para desviar el desarrollo consecuente de la revolución. No habla aquí de las reformas que el proletariado propone como elemento integrante de su lucha revolucionaria).

Aquí está en Lenin la afirmación de que existen diversos tipos de democracia aun en el ámbito burgués y que tiene importantes consecuencias para el proletariado el tipo de democracia burguesa que se realiza. Esto depende, en gran medida, de la presencia del proletariado, del papel que el proletariado asume en el proceso de la revolución democrático-burguesa. De aquí otras afirmaciones suyas: "La situación misma de la burguesía, como clase en la sociedad capitalista, es causa ineludible de su inconsecuencia en la revolución democrática. La situación misma del proletariado, como clase, le obliga a ser demócrata consecuente. Temerosa del progreso democrático, que amenaza con el fortalecimiento del proletariado, la burguesía vuelve la vista atrás. El proletariado no tiene nada que perder, más que sus cadenas; tiene, en cambio, un mundo que ganar mediante la democracia. Por eso, cuanto más consecuente es la revolución burguesa en sus transformaciones democráticas, menos se limita a lo que beneficia exclusivamente a la burguesía. Cuanto más consecuente es la revolución burguesa, tanto más garantiza las ventajas del proletariado y de los campesinos en la revolución democrática.

"El marxismo no enseña al proletariado a quedarse al margen de la revolución burguesa, a no participar en ella, a entregar su dirección a la burguesía; por el contrario, le enseña a participar en ella del modo más enérgico y luchar con la mayor decisión por la democracia proletaria consecuente, por llevar la revolución hasta el fin... " *

De aquí la necesidad de la hegemonía, es decir, de la capacidad dirigente del proletariado en la etapa de la revolución democrático-burguesa. Aquí hay una diferencia de significado entre Gramsci y Lenin, porque, cuando Gramsci habla de hegemonía, a veces se refiere a la capacidad dirigente, otras, comprende la dirección y el dominio, conjuntamente. Lenin, en cambio, entiende por hegemonía, en forma preponderante, la función dirigente. En Lenin el término hegemonía se encuentra por primera vez en un escrito de enero de 1905, al comienzo de la Revolución. Dice: "Desde el punto de vista proletario, la hegemonía pertenece en la guerra a quien lucha con mayor energía que los demás, a quien aprovecha todas las ocasiones para asestar golpes al enemigo, a aquel cuyas palabras no difieren de los hechos y es, por ello, el guía ideológico de la democracia, y critica toda ambigüedad".* Se remarca aquí claramente el elemento de la decisión, de la consecuencia en la acción revolucionaria como condición indispensable para la hegemonía. Subrayo también aquí la expresión de que los hechos deben corresponder a las palabras. Es decir, debe existir aquella unidad de teoría y acción sobre la que Lenin insiste, así como lo hace Gramsci. Sin esta unidad de teoría y acción, la hegemonía es imposible, ya que ella se obtiene únicamente con el pleno conocimiento teórico y cultural de la propia acción; solamente con aquel conocimiento que hace posible la coherencia de la acción y que le da una perspectiva, superando la inmediatez empírica.

Hay un aspecto, en *Dos tácticas de la socialdemocracia,* que resulta esclarecedor para comprender la noción leninista de la hegemonía: la derecha de la socialdemocracia expresa el temor de que, si los campesinos entraran en masa en la lucha revolucionaria, la burguesía se espantaría y, por lo tanto, se retiraría de la lucha revolucionaria y entonces ésta perdería amplitud. La amplitud de la lucha revolucionaria para la derecha socialdemócrata, es el resultado de la presencia de la burguesía. Esto significa que la derecha del partido obrero se reclina en la burguesía.

Para Lenin las cosas son al revés: cuanto más la clase obrera es capaz de arrastrar consigo a los campesinos, más se amplían, sobre todo en una sociedad típicamente campesina como la rusa, las bases sociales de la revolución. Es por eso que dice: "Si nos guiamos, siquiera en parte, siquiera un momento, por la idea de que nuestra participación puede obligar a la burguesía a dar la espalda a la revolución, cedemos totalmente la hegemonía en la revolución a las clases burguesas".*

Toda la acentuación que encontramos en Lenin, sobre la relación entre revolución democrática y revolución proletaria, no es el resultado de una teorización abstracta, sino, por el contrario, ligada a un preciso juicio histórico sobre Rusia y sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, sobre el carácter que la revolución democrático-burguesa adquiere en aquel país. Véase, por ejemplo, la discusión sobre la participación de los socialdemócratas en un gobierno democrático-burgués, junto a fuerzas burguesas. La derecha socialdemócrata es contraria a una hipótesis semejante: la socialdemocracia no debe asumir la responsabilidad de dirigir la revolución y mucho menos colaborando con fuerzas democrático-burguesas. La opinión de Lenin es opuesta: puede ser posible, útil y necesaria la participación de los socialdemócratas en el gobierno junto a fuerzas democrático-burguesas, bajo ciertas condiciones programáticas, de autonomía de la socialdemocracia, de control del partido sobre la actuación de los ministros socialdemócratas, para consolidar los resultados de la revolución y defenderlos mejor. Es decir, se debe actuar no sólo por abajo, sino también por arriba; por abajo siempre, desde arriba cuando sea posible. La tesis, dice Lenin, según la cual es preciso actuar solamente por abajo, es una tesis anarquista. Documenta cómo Engels ya la consideraba como tal y la rechazaba. La derecha socialdemócrata se apoya en la autoridad de Plejanov quien afirma que, durante la revolución de 1848 en Alemania, Marx no sostuvo nunca que los comunistas deberían participar en el gobierno con fuerzas democrático-burguesas. Lenin, respondiendo, desarrolla un análisis concreto de las situaciones históricas: la de Alemania en 1848 y la situación histórica concreta de Rusia en 1905. Y desarrolla esta observación: Marx se refiere a una situación en la cual la revolución burguesa está ya próxima a su culminación y es derrotada; se refiere a una situación en la que la clase obrera está débilmente organizada, ha permanecido a remolque de la burguesía y no ha tenido su propia autonomía ni política, ni organizativa. Por consiguiente, para Marx, la tarea principal es la de conquistar la autonomía política del proletariado, darle una organización independiente. Por ello, no podía plantear en absoluto la cuestión de la participación en el gobierno. En cambio, la situación rusa es distinta, porque la revolución rusa está en ascenso (escribe Lenin en 1905) y el proletariado es la parte más activa de la lucha revolucionaria. El proletariado tiene ya su organización, aunque sea débil: la socialdemocracia rusa. Se plantea pues el problema de impulsar hacia adelante la revolución y consolidar los resultados, lo que puede posibilitar, en una situación determinada, la participación en el gobierno. Dice: "*Vperiod* (periódico de los bolcheviques) ha justificado su afirmación (favorable a una eventual participación en el gobierno) mediante el análisis de la situación real",* y para Lenin este es el método correcto. Repite que "el análisis concreto de la situación concreta es el alma viva, la esencia del marxismo". No existe marxismo sin esta capacidad de lograr la concreción histórica.

Observa Lenin: "Marx no conocía esta situación que es nuestra y no pudo hablar de ella, y por lo tanto, nuestro análisis no puede ser convalidado ni desmentido sólo con citas de Marx; pero Plejanov no dice una sola palabra sobre las condiciones concretas".* No basta citar a Marx, es necesario ver a qué situación se refería, es necesario analizar la diferencia entre aquella y nuestra situación específica, para ver qué desarrollo debemos aportar nosotros a las formulaciones de Marx. Esto es precisamente lo que Plejanov no hace. No dice una sola palabra sobre la condición concreta y, sin embargo, es justamente de ésta de lo que debe hablar. Marx no nos

dice nada, ni en pro ni en contra y por ello debemos usar nuestro cerebro. De hecho, Lenin habla de la necesidad de un desarrollo autónomo del marxismo en Rusia, dada la originalidad de la situación rusa; reacciona con energía contra quienes sostienen que los socialdemócratas rusos se apoyan en la autoridad de Marx para encarar el problema de Rusia. Responde: no, nosotros utilizamos los métodos marxistas para comprender la situación rusa, pero no nos atenemos necesariamente a las formulaciones de Marx, que están vinculadas a otras situaciones históricas. La preocupación de Lenin es pues, la del análisis de la situación concreta, la de individualizar la especificidad histórica.

Los cuadernos de la cárcel

Los *Cuadernos de la Cárcel** constituyen los apuntes que Gramsci redactó en la cárcel, desde 1929 hasta 1935, es decir, dos años después del arresto, cuando, tras el proceso, logró tener un poco más de calma, y antes que su enfermedad se agravara a tal punto de llevarlo, en los dos últimos años, a la imposibilidad de trabajar. En estos escritos Gramsci abarca una serie de temas, desarrollándolos simultáneamente, en una serie de cuadernos. Subraya el carácter provisorio, de dichos apuntes y notas. Como tales son leídos, no como textos destinados a la publicación, sino como una primera base de la investigación que Gramsci se proponía conducir, pensando en una obra que estuviese destinada a durar *für ewig* [para la eternidad].

Esta obra no fue cumplida, y Gramsci no suponía que, en realidad, la obra destinada a permanecer "por siempre" era precisamente aquellas notas, los *Cuadernos.*

¿Cuáles son las líneas que guían la investigación de los Cuadernos?

Las líneas son varias: la relación entre cultura y pueblo, el proceso de formación del Estado italiano, la historia de los intelectuales italianos y sus relaciones con las masas. Están planteados problemas teóricos, pero es interesante observar cómo estos problemas aparecen siempre íntimamente ligados al análisis del proceso histórico y emergen de él. Aparecen planteados siempre no en abstracto, sino en concreto, con el fin de un objetivo político preciso.

En todo el análisis que Gramsci lleva a cabo, encuentro la presencia de un hilo rojo que le guía y está presente en todos los *Cuadernos*. Esta constante es, me parece, el problema de la hegemonía, en el sentido de que todos los análisis de los procesos histórico-sociales, trátese de la formación de los intelectuales o la del Estado unitario italiano, trátese de la literatura italiana y de sus relaciones con el pueblo, se retrotraen y enlazan con la cuestión de la hegemonía: cómo se efectúa la hegemonía de una clase, cómo debe desenvolverse el proceso que conduce a la hegemonía del proletariado, cuál es el modo específico en que se plantean los problemas de la hegemonía del proletariado, y, en particular, el problema de la hegemonía del proletariado en Italia, en la situación italiana específica.

Hay, por cierto, una gran analogía de mentalidad y de método entre Gramsci y Lenin; existe en Gramsci el mismo sentido de lo histórico específico que es propio de Lenin; el sentido de la concreción del proceso, de la importancia del sujeto histórico, del partido, de la conciencia de clase, de la iniciativa política y de la teoría revolucionaria. Ciertamente, Lenin es una figura de relieve internacional, sobre todo desde 1914 en adelante, cuando enfrenta y plantea los problemas del movimiento obrero internacional y no sólo del ruso; Gramsci en cambio, está empeñado en traducir al italiano, por así decirlo, en sumergir en la historia italiana el pensamiento de Lenin y de Marx. Ha desempeñado, pues, un papel fundamentalmente nacional, pero los resultados de sus indagaciones tienen un interés más general, que abarca la teoría y el desarrollo del marxismo en su conjunto.

Parto del volumen que ha sido titulado *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* porque en él el concepto de hegemonía está fundamentado más ampliamente que en otros, en sus bases teóricas generales.

Gramsci parte de la afirmación de que el hombre, por el solo hecho de ser hombre, de poseer por consiguiente un lenguaje, de participar del sentido común, aunque sea en la forma más simple y popular, es filósofo. Se trata de una afirmación que se encontraba ya en Croce, pero que en Croce se planteaba en abstracto, referida al hombre en general, mientras en Gramsci está ligada a la vida cultural de las clases subordinadas, de los trabajadores, de los campesinos. Todo hombre, por el solo hecho de que habla, tiene su concepción del mundo aunque sea inconsciente o meramente acrítica, porque el lenguaje es siempre de modo embrionario una forma de concepción del mundo.

He aquí la atención de Gramsci por los problemas del lenguaje, que se deriva de su pasión juvenil por los estudios de la lingüística. Gramsci observa que en todo hombre está presente una conciencia impuesta por el ambiente en que vive y en la cual, por lo tanto, concurren influencias diversas y contradictorias. En la conciencia del hombre, abandonada a la espontaneidad, todavía no conciente críticamente de sí misma, coexisten influencias espirituales diferentes, elementos dispares, que se acumulan a través de estratificaciones sociales y culturales diversas. La conciencia del hombre no es otra cosa que el resultado de una relación social y ella misma es una relación social. No tenemos pues, un alma como esencia autónoma, según Aristóteles, sino la conciencia, como resultado de un proceso social.

Ante la conciencia subordinada, espontánea, no unificada críticamente e ignorante de lo que ella es, el problema que se plantea --dice Gramsci-- es el de "elaborar la propia concepción del mundo de manera conciente y crítica y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar pasiva y supinamente [recostado] la huella que se imprime sobre la propia personalidad".*

Este proceso de formación crítica y además de intervención activa y conciente en el proceso de la historia del mundo, no es, para Gramsci, resultado de un proceso social, de una formación político-ideológica, en la cual el partido, como veremos, desempeña una función esencial.

Las clases subordinadas

Las clases sociales, dominadas o subordinadas, --como él dice-- participan de una concepción del mundo que les es impuesta por las clases dominantes. Y la ideología de las clases dominantes corresponde a su función histórica y no a los intereses y a la función histórica --todavía inconsciente-- de las clases dominadas. He aquí pues la ideología de las clases, o de la clase dominante influyendo sobre las clases subordinadas, obrera y campesina, por varios canales, a través de los cuales la clase dominante construye su propia influencia espiritual, su capacidad de plasmar la conciencia de toda la colectividad, su hegemonía. Uno de estos canales es la escuela. Sobre ella Gramsci concentra su atención. Caracteriza en la división escuela profesional y gimnasio-liceo, la típica fractura de clase de la escuela italiana: la escuela profesional para los que irán a trabajar en actividades subalternas y el gimnasio-liceo para los cuadros dirigentes de la sociedad. De donde surge su proposición de una escuela media unificada, de carácter formativo general.

Otra vía intermediaria es la religión, la Iglesia. Esto explica, por ejemplo, la atención de Gramsci hacia el catecismo, considerado como un libro fundamental, elaborado con extrema sabiduría pedagógica, para imprimir precozmente a grandes masas una determinada concepción del mundo.

Otra vía para la educación es el servicio militar. La atención de Gramsci está dedicada al manual del cabo, como un libro que, al formar a los cabos, forma después a los soldados e imprime toda una mentalidad.

Su atención se dirige también a los periódicos locales, a los pequeños episodios de la cultura local, a todas las

manifestaciones del folclor. Es necesario estudiar el modo como se expresa una conciencia todavía subordinada; debe considerarse el elemento de espontaneidad relativa presente en ella, porque sólo partiendo de esta conciencia elemental podemos guiar a las masas hacia una conciencia crítica.

Gramsci concede atención al cinematógrafo, que aún no estaba muy adelantado en su tiempo. Cuando en la cárcel tiene noticias del cine sonoro, inmediatamente se da cuenta de la importancia que puede asumir. Dedica atención a la radio que entonces tenía pocos años de vida, así como a las novelas de folletín.

Pero, si las clases subalternas están dominadas por una ideología que les llega por múltiples conductos, obra de las clases dominantes, las necesidades efectivas, las reivindicaciones, en cierta medida espontáneas, de las clases dominadas, impulsan a estas clases a la acción, a luchas y movimientos, a un comportamiento más general que está en contradicción con la concepción del mundo en que han sido educadas. Gramsci se interroga: ¿dónde está la filosofía real, visto que se verifica esta ruptura entre la concepción, por otra parte no unificada críticamente, y la acción? La filosofía real del individuo y de la colectividad está implícita en la acción. La filosofía de cada uno está en la política de cada uno. (Volveremos sobre esta relación y los problemas que ella implica).

Cuando hay contradicción entre la acción y la concepción del mundo que nos guía, la acción no puede ser conciente ni coherente. Será siempre una manera de actuar, por así decirlo, desarticulada, tendremos siempre estremecimientos de acción y luego estancamientos, rebeliones desesperadas y pasividad, extremismo y oportunismo. La acción coherente exige ser guiada por una concepción del mundo, por una visión unitaria y crítica de los procesos sociales.

El problema es hacer explícita la filosofía que está implícita en la acción de cada uno y en la acción de los grupos sociales. Para lograr esto, es preciso hacer la crítica de las concepciones encubiertas de las clases subalternas, superarlas, para construir una concepción nueva, en la que se establezca la unidad entre la teoría y la práctica, entre la política y la filosofía. Unidad, aunque sea relativa, entre teoría y práctica, existe en la clase dominante. Se trata, por cierto, de ver si esta unidad, en la burguesía, no es ella misma contradictoria. Pero lo que caracteriza a las clases subalternas es precisamente la falta de esta unidad entre acción y teoría. Tales clases permanecerán siendo subordinadas hasta que haya avanzado el proceso de unificación entre acción y teoría, entre política y filosofía.

Se trata, pues de elaborar una concepción nueva, que parta del sentido común, no para quedar estancada en el sentido común, sino para criticarlo, depurarlo, unificarlo y elevarlo a lo que Gramsci llama *buen sentido*, que es para él la visión crítica del mundo. Se percibe claramente que cuando Gramsci habla de la concepción cultural más elevada como de *buen sentido*, tiene una visión no aristocrática de la cultura. Se orienta por una profunda preocupación sobre las relaciones de la cultura con las grandes masas y con su manera de sentir.

"Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en una religión", en una "fe"; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como "premisa" teórica implícita. . . el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología".* La hegemonía es esto: capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase. Una clase es hegemónica, dirigente y dominante, mientras con su acción política, ideológica, cultural, logra mantener junto a sí un grupo de fuerzas heterogéneas e impide que la contradicción existente entre estas fuerzas estalle, produciendo una crisis en la ideología dominante y conduciendo a su

rechazo, el que coincide con la crisis política de la fuerza que está en el poder.

Gramsci observa cómo la hegemonía de las clases dominantes italianas, en realidad ha sido siempre parcial. Un componente, una mediación esencial de esta hegemonía es la Iglesia católica. La Iglesia católica se preocupa por mantener en un bloque único a las fuerzas dominantes y a las fuerzas subordinadas, a los intelectuales y a los hombres sencillos. La Iglesia ha logrado esto de un modo característico: utilizando dos lenguajes, dos teologías, dos ideologías: una para la gente sencilla, el catecismo y la prédica del cura párroco, y la otra para los intelectuales, a los cuales, en realidad, les consentía una teología distinta o, más exactamente, una interpretación distinta de la teología.

Es preocupación constante de la Iglesia no romper esta unidad (ésta ha sido, por ejemplo, la gran función de los jesuitas como mediadores políticos) y la de reprimir a los intelectuales cuando éstos tienden a romper la unidad. La Iglesia se preocupa de que la separación entre los dos lenguajes no llegue a la ruptura, pero la Iglesia nunca se propone la tarea de elevar a los "simples" al nivel de los intelectuales, de realizar una verdadera unificación y, por tanto, de cumplir una verdadera reforma moral e intelectual. Así, el idealismo --que era el sistema de pensamiento dominante, hegemónico, en la alta cultura italiana del tiempo de Gramsci, en una medida que para los jóvenes de hoy es imposible concebir-- propuso una nueva concepción de intelectuales y para intelectuales, y Gramsci observa cómo una de las mayores debilidades de las filosofías *inmanentistas* en general, consiste precisamente en no haber sabido crear unidad ideológica entre los de abajo y los de arriba, en no haber conducido una verdadera reforma moral e intelectual, una verdadera, profunda transformación del modo de sentir y de actuar de las grandes masas.

Tan es así que, después de haber afirmado que la religión no es más que una forma de mitología, Croce y también Gentile, en su reforma escolar, se muestran favorables a la enseñanza de la religión en la escuela, justamente porque la religión es una suerte de prefilosofía que debe dejarse a los niños y a las masas populares subalternas, en suma, aquellos que son incapaces de elevarse hasta el saber crítico, hasta la filosofía.

Es decir, la religión hace de mediadora entre la concepción superior de los grandes intelectuales y las masas populares. No se plantea como tarea elevara las clases populares al nivel de las clases dominantes, sino más bien, mantener las clases populares en posición subalterna.

Por una parte está la intransigencia doctrinaria y, por otra, el compromiso político con la Iglesia católica, de parte de estos laicos "intransigentes" que son Croce y Gentile.

Después apareció una forma subordinada --observa Gramsci-- de relaciones con el pueblo, manifestada en la política cultural de los socialistas reformistas: las universidades populares. Pero este movimiento no obedecía a una concepción precisa; estaba inspirado en un marxismo asimilado toscamente, de manera contradictoria, deformado en el sentido positivista; era un movimiento extremadamente ecléctico. Gramsci decía que se actuaba como aquellos exploradores que dan chucherías a los salvajes para obtener en cambio pepitas de oro de ellos. En realidad, también este movimiento era incapaz de elevar efectivamente al nivel crítico la conciencia popular.

Marxismo y hegemonía

La mediación entre los "simples" y los intelectuales se realiza por medio de la política; es la política la que, a través de la experiencia que se desarrolla en ella, establece la relación entre la filosofía superior, la concepción crítica y las masas subordinadas, permitiendo a estas últimas superar su visión no crítica.

Gramsci usa a menudo el término filosofía de la praxis en vez de marxismo, no sólo por razones de prudencia conspirativa --en otros textos, en efecto, usa también el término materialismo histórico más comprometedor--, sino porque concibe el marxismo como una concepción que

instituye la praxis revolucionaria transformadora, y en la praxis verifica la validez de sus propios asertos. Aparece, en esta definición, la inflexión particular que Gramsci imprime al marxismo, enlazándose con las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, el modo como subraya la unidad de teoría y acción, de objeto y sujeto.

Gramsci dice, en relación a la función del marxismo: "La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los simples en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales".*

El marxismo tiene esta capacidad porque expresa los intereses, las reivindicaciones y la función histórica de las clases sometidas y, en primer lugar, del proletariado. Es la única concepción que sabe guiar al proletariado para asumir una función dirigente y por tanto para construir no sólo nuevas relaciones políticas y estatales, sino también una nueva cultura, para realizar una reforma intelectual y moral. Este es el significado más profundo de la noción gramsciana de hegemonía. La hegemonía es tal en cuanto se traduce en una reforma intelectual y moral.

La clase obrera, en el proceso de su formación, no puede ser aún conciente de sus propios intereses y de su función histórica. Es el resultado de todo un proceso lo que puede volverla conciente. En dicho proceso social se entrelazan las influencias y la lucha de hegemonías diversas, ya sean políticas o culturales. La conquista de la hegemonía se entiende como proceso. "Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de distinción, de separación, de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria"* La clase obrera comienza a sentir que las concepciones que le enseña no corresponden a sus intereses: comienza así a distinguirse, aunque sea instintivamente y encuentra su concepción autónoma en el marxismo. Lenin acude aquí en su ayuda, con la afirmación de que la teoría revolucionaria proviene del exterior de la clase obrera, elaborada por intelectuales que tienen la conciencia de las contradicciones de la sociedad en la que viven y de la función histórica de la clase obrera; proviene del exterior de la relación obrero-patrón, para llegar a la visión de la relación entre todas las clases sociales, y de las clases con el gobierno, con el Estado: "He aquí por qué es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos."

La hegemonía, por lo tanto, no es sólo política, sino que es además un hecho cultural, moral, de concepción del mundo.

Pero, si la hegemonía es la superación de la contradicción entre la práctica y la teoría, ¿quién debe ser el mediador, el unificador, ya que esa unidad no se produce automáticamente, sino que es el resultado de todo un proceso y de un proceso de lucha entre diferentes hegemonías? El unificador de la teoría y de la práctica, el demiurgo [hacedor de la humanidad], si se quiere, aunque Gramsci no usa este término, es el partido.

Maquiavelo y el moderno príncipe

El partido es, para Gramsci, el príncipe moderno. Se refiere a Maquiavelo, y, ubicándolo históricamente, ve en él el teórico del Estado unitario moderno, quien reflexiona sobre la experiencia del Estado unitario monárquico francés, español, inglés y transmite esta experiencia a Italia, como la vía para superar la crisis de la que está investida la sociedad italiana.

Gramsci pone muy de relieve que el método que enseña Maquiavelo para hacer política, parte de la conciencia de que la política tiene una autonomía propia, obedece a sus propias leyes, que no pueden derivar de la moral sino que fundan una nueva moral, una moral inmanentista, cuyo fin no es la salvación del "alma" individual, 'sino de la colectividad estatal. La violencia y el engaño, cuyo uso es teorizado y justificado, se vuelven en realidad contra las clases dominantes, contra la aristocracia, no contra el pueblo (la burguesía mercantil).

Esta ubicación histórica de Maquiavelo permite superar las disputas frívolas sobre el maquiavelismo. Lo que interesa señalar es que el moderno príncipe es para Gramsci un unificador, un gran reformador intelectual y moral. Maquiavelo pensaba en dicho reformador, pero en su tiempo no era posible. En los tiempos modernos este reformador es el partido. El príncipe de Maquiavelo, según Gramsci, no es un simple individuo; es, en realidad, la expresión de un proceso colectivo, de una voluntad colectiva que tiende hacia un fin político determinado. Hoy es el partido el que crea una voluntad colectiva; el partido es la primera célula en la que se resumen "los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales", en el sentido de que en el partido hay ya una visión total de la sociedad, una visión de la que deberá ser la sociedad del mañana. En este sentido Gramsci habla del partido que prefigura la sociedad del mañana, es decir, de la que existe una visión total y de la que anticipa las características. Aquí se puede discutir la relación entre la totalidad de la conciencia y la totalidad de la realidad; se trata de un problema que trataremos.

El partido está en esencia constituido --dice Gramsci-- por tres elementos; por un estrato que adhiere a la organización esencialmente por fe, por entusiasmo, sin una precisa conciencia crítica y sin una gran capacidad unificadora, organizadora. En segundo lugar está constituido por "El elemento de cohesión principal, centralizado en el campo nacional, que transforma en potente y eficiente a un conjunto de fuerzas que abandonadas a sí mismas, contarían cero o poco más. Este elemento está dotado de una potente fuerza de cohesión que centraliza y disciplina y sin duda a causa de esto está dotado igualmente de inventiva. Es verdad también que un partido no podría estar formado solamente por este elemento, el cual, sin embargo, tiene más importancia que el primero para su constitución. Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes".* Después de este elemento cohesivo de carácter nacional, existe un tercer estrato, intermedio, que enlaza el núcleo dirigente con la base.

Los tres elementos son indispensables para que exista el partido. Pero el elemento inicial, sin el cual no puede comenzar a vivir un partido, es el que realiza la síntesis crítica, el capitán que crea el ejército.

Vuelve aquí plenamente la concepción de Lenin que, en polémica con la derecha del Partido obrero socialdemócrata ruso, afirmaba en *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904), que el partido no se construye *de abajo arriba,* sino de *arriba abajo*. Esta afirmación no obedece a una visión burocrática o disciplinaria del partido, como se le reprochaba, sino a la exigencia de poner de relieve el momento de la conciencia, del conocimiento crítico. Por *arriba* Lenin entendía el congreso, como instancia suprema, síntesis general. El modo como Lenin subraya con fuerza que el partido es el momento de la conciencia, de la síntesis crítica, la fuerza organizadora capaz de cohesionar las masas, vuelve plenamente en Gramsci.

Gramsci destaca que en el partido hay tres estratos y que existen en él, como en la sociedad, los gobernados y los gobernantes, los dirigentes y los dirigidos, pero se plantea el problema de si debe tenderse a mantener la distinción entre dirigentes y dirigidos, o si, por el contrario, debe tenderse a superarla. La respuesta es que debe tenderse a superarla. Mientras la sociedad actual se caracteriza por la distinción y oposición entre gobernantes y gobernados, debe tenderse hacia una sociedad plenamente unificada, no antagónica y basada en el autogobierno. Pero desde ya se debe operar esta unidad

entre gobernantes y gobernados en el partido, elevando, por consiguiente, a todos los adherentes al partido a la calidad de dirigentes, a la calidad de cuadros. Volveremos sobre esto.

Como es evidente, toda esta concepción da el máximo relieve al factor ideal, cultural, al factor de la intervención crítica, al sujeto revolucionario, es decir a la conciencia. Es de este concepto de hegemonía del que parte la crítica de Gramsci a las deformaciones del marxismo, entendido como materialismo mecánico y vulgar, que explica mecánicamente todo y todo lo reduce a la economía. La polémica de Gramsci está dirigida contra toda una interpretación del marxismo, la de la II Internacional, que lo deforma en sentido positivista. En esta interpretación se pierde de vista el momento de la lucha política, de la acción cultural, de la influencia de las ideas, que ya para Engels era el tercer frente de lucha, junto con el económico y el político. El materialismo mecánico concibe al desarrollo social como rigurosamente determinado por causas objetivas, que no dejan espacio efectivo para el sujeto, para el partido, para la iniciativa política. Dado este desarrollo de la sociedad, rigurosamente determinado por causas objetivas, la crisis y el hundimiento del capitalismo son inevitables y el proletariado fatalmente está destinado a vencer: esta es sumaria y esquemáticamente la conclusión a que arriba aquella interpretación del marxismo. Lenin, en cambio ponía de relieve el hecho de que la caída de la burguesía no es nunca fatal. Las condiciones para la caída del capitalismo se determinan objetivamente. Pero el capitalismo siempre puede lograr superar su propia crisis. Lo que puede impedirlo es la iniciativa revolucionaria.

El materialismo vulgar

Gramsci combate duramente las deformaciones mecanicistas del marxismo, que pasaron del Partido socialista al ala bordighiana del Partido comunista. Observa que el materialismo vulgar es, en realidad, la expresión de una clase que, aún tratando de darse una ideología no subordinada, una ideología capaz de dirección revolucionaria, permanece en realidad como clase subordinada, precisamente porque piensa que su victoria se debe al curso objetivo de las cosas y no a su función, a su iniciativa, a su capacidad de hegemonía. Se sitúa por ello pasivamente en el devenir obligatorio de la sociedad.

Gramsci afirma que, en ciertas situaciones, el materialismo vulgar puede ser una gran fuerza; Basándose en él, se razona así: "He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mi y a la larga... La voluntad real se disfraza de acto de fe, en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de providencia, etcétera, de las religiones confesionales".*

En realidad este materialismo vulgar es una forma de religión experimentada en forma inmanente. Puede ser una fuerza mientras la clase permanece subordinada, dominada, derrotada (no olvidemos que Gramsci escribía en la cárcel), pero "cuando el subalterno se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas",* cuando la clase obrera asume el poder, "el mecanicismo aparece en cierto momento, como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo social de ser".

Gramsci precisa, no obstante, que no sólo es necesario superar el materialismo mecánico *cuando* uno se ha convertido en dirigente sino que es necesario superarlo *para* ser dirigente. "He ahí por qué es necesario siempre demostrar la insignificancia del determinismo mecánico, el cual, explicable como filosofía ingenua de la masa y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, cuando es elevado a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia, y ello sin esperar que el subalterno haya llegado a ser dirigente y responsable". Por lo tanto, al nivel de la vanguardia, (y cuando habla de los intelectuales se refiere a la vanguardia, al partido, o sea, a los intelectuales como cuadros de la sociedad), el materialismo

vulgar se convierte en un estorbo porque mantiene a la clase en su posición subordinada e impide el desarrollo de la iniciativa política.

Se trata de superar el materialismo mecánico, por consiguiente, es necesario difundir una concepción genuina del marxismo, establecer una efectiva unidad entre acción y teoría, entre masa e intelectuales. De ahí la importancia que para Gramsci tiene la difusión de las conquistas culturales y de la teoría revolucionaria. En varios lugares se plantea el problema de cómo difundir las nuevas adquisiciones teóricas, subraya la importancia de la "repetición", en forma diversa, para llegar profundamente a todos los sectores. Nos encontramos con esta observación: "Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos originales; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, socializarlas, por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho filosófico mucho más importante y original que el hallazgo, por parte de un genio filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales".* El problema no es tanto el de los grandes descubrimientos originales (naturalmente, también éstos importan), sino ver cómo los descubrimientos se convierten en patrimonio de las masas. Se puede agregar que, en realidad, hay ideas originales que no pueden convertirse en patrimonio de las masas por su naturaleza, ya que no pertenecen a las masas desde el punto de vista de clase y que hay en cambio ideas originales que, precisamente haciendo avanzar la función histórica de la clase obrera, pueden llegar a ser patrimonio de la clase obrera misma y de las grandes masas populares. Debe realizarse pues, una obra política, organizadora, pedagógica de difusión de las nuevas adquisiciones culturales entre las masas. Gramsci subraya que en los hechos la relación de hegemonía es siempre una relación pedagógica. Es una nueva relación entre teoría y praxis, porque es una relación nueva entre cultura y masas, entre intelectuales y masas. Y la observación de Gramsci es que "la filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene historia concreta y completa (integral)". La verdadera filosofía de una época va implícita pues, en la acción y en la forma de sentir de las grandes masas.

El bloque histórico

He aquí pues, una vez más, a la sociedad humana que se presenta como una totalidad y como totalidad que penetra todos los niveles. Es, una vez más, el concepto de *bloque histórico*. La hegemonía tiende a construir un bloque histórico, o sea, a realizar una unidad de fuerzas sociales y políticas diferentes y tiende a mantenerlo unido a través de la concepción del mundo que ella ha trazado y difundido "La estructura y las superestructuras forman un bloque histórico".* La lucha por la hegemonía debe involucrar todos los niveles de la sociedad: la base económica, la superestructura política y la superestructura espiritual.

Es un pasaje del *Risorgimento*, Gramsci nos da una visión dinámica del proceso según el cual se forman y se disuelven las hegemonías, cuando dice: "La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominación y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios, que tiende a liquidar o a someter hasta con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede, y también debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernamental. Es esta una de las condiciones principales para la propia conquista del poder. Después, cuando ejerce el poder y también lo mantiene firmemente en sus manos se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también dirigente". Aquí junto a la noción de hegemonía viene

inmersa la de *supremacía*. La *supremacía* es dominio y dirección. Puede decirse que es dominio y hegemonía.

La hegemonía avanza al afirmarse la capacidad de dirección política, espiritual y moral de la que, hasta ayer, era una clase subordinada.

La supremacía entra en crisis cuando se mantiene el dominio, pero disminuye la capacidad dirigente, cuando la clase social que detenta el poder político no sabe ya dirigir, resolver los problemas de la colectividad, cuando la concepción del mundo que ella logró afirmar, es ahora rechazada. La clase social hasta ayer subordinada se convierte a su vez en dirigente cuando sabe indicar concretamente la solución de los problemas; tiene una concepción del mundo que conquista nuevos adherentes, que unifica los sectores sociales que se forman en torno suyo. Esta es la concepción gramsciana de hegemonía.

Marx presentaba la crisis revolucionaria esencialmente como contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. Marx ve, pues, la crisis revolucionaria esencialmente como crisis de la estructura económica. Teniendo bien presentes las enseñanzas de Marx, Gramsci dirige su atención a otro momento de la crisis revolucionaria de la sociedad, y esto tanto más cuanto él quiere combatir las visiones mezquinamente deterministas del marxismo y volver la atención del movimiento obrero en dirección a un momento hasta ayer descuidado, el momento ideal, cultural, moral. En Gramsci la crisis revolucionaria es considerada sobre todo al nivel de la superestructura; traducida al nivel de la hegemonía y concebida como crisis de la hegemonía. Dicha crisis abarca, sin embargo, a toda la sociedad, a todo el bloque histórico, y no olvidemos que el bloque histórico, para Gramsci, está constituido por la estructura y la superestructura. Puedo decir pues, que la crisis revolucionaria es mirada por Gramsci en la totalidad del proceso social. Marx había estudiado su anatomía indicando sus bases fundamentales. Este era el primer paso indispensable para construir la explicación de los movimientos sociales revolucionarios de modo científico, crítico, no idealista ni subjetivista. Pero, caracterizada la anatomía, es necesario partir de ella para ver la totalidad de la sociedad. Se llega, entonces, a la noción de hegemonía y de bloque histórico.

Para Gramsci el concepto de hegemonía es pues, una clave de interpretación histórica, de análisis de los procesos. Lo habíamos visto en la *Cuestión meridional*, por el papel que le atribuía a los intelectuales, como cemento de un bloque político (el concepto de bloque histórico es más amplio que el de bloque político. El bloque histórico, en efecto, puede comprender varios bloques políticos diferentes).

Los intelectuales

El tema de los intelectuales vuelve a presentarse ampliamente en los *Cuadernos*. Aquí Gramsci esboza la idea de una investigación sobre los intelectuales italianos y sobre el proceso de su formación. Es más que comprensible la importancia que da permanentemente al problema de los intelectuales; deriva directamente de la importancia que tiene para él el problema de la hegemonía. En efecto, una hegemonía se construye si tiene sus cuadros, sus elaboradores. Los intelectuales son los cuadros de la clase dominante económica y políticamente, son los que elaboran la ideología. Los intelectuales --dice Gramsci-- son los "persuasores" de la clase dominante, son los "empleados" de la hegemonía de la clase dominante. (La expresión según la cual "el intelectual es el intermediario del consenso", es una justa interpretación de la concepción de Gramsci, pero no se halla en sus textos).

Los intelectuales no son, pues, un grupo social autónomo; pero, todo grupo social, cumpliendo una determinada función en la producción económica, forja sus intelectuales que vienen a ser los técnicos de la producción. Estos intelectuales no se limitan a ser solamente los técnicos de la producción, sino que son también los que dan a la clase económicamente dominante la conciencia de sí misma y de su propia función, en el campo social y en el campo político. Dan homogeneidad a la clase

dominante y a su dirección. Hoy --dice Gramsci-- el capitalismo industrial crea esencialmente técnicos, científicos, ligados a la producción. Estos son, los intelectuales *orgánicos* del capitalismo, íntimamente conexos a la función productiva, a la función de la economía capitalista. Todo grupo social, cuando se afianza en el campo económico y debe elaborar su propia hegemonía política y cultural, y crear, por consiguiente, sus propios cuadros, sus propios intelectuales, encuentra al mismo tiempo intelectuales ya formados por la sociedad precedente, por la formación económico-social precedente: los intelectuales *tradicionales*. La nueva clase dominante, mientras forma sus propios intelectuales orgánicos, se esfuerza en asimilar a los intelectuales tradicionales.

En Italia, los intelectuales tradicionales son los del tipo humanista, entre los cuales Gramsci incluye también al clero. Son preponderantemente de origen rural, provienen de la burguesía rural abstencionista. Cuanto mejor son asimilados lo intelectuales tradicionales, tanto más logra la clase dominante explotar a sus propios intelectuales orgánicos. Dice Gramsci: "Los intelectuales de tipo urbano han crecido al mismo tiempo con la industria y están ligados a su destino. Su función puede ser parangonada con la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma para elaborar planes de construcción; ponen en relación, articulándola, la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria y controlan las etapas laborales elementales. En el término medio general los intelectuales urbanos están muy estandarizados; los otros intelectuales urbanos se confunden cada vez más con el verdadero y propio estado mayor industrial. Los intelectuales de tipo rural son en gran parte tradicionales es decir, están ligados a la masa social campesina y pequeñoburguesa de la ciudad (especialmente de los centros menores), todavía no formada y puesta en movimiento por el sistema capitalista. Este tipo de intelectual pone en contacto la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, escribanos, etcétera). Por esta misma razón tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional es difícilmente escindible de la mediación política. Por consiguiente, en el capitalismo, mientras los intelectuales orgánicos tienen una relación más estrecha con la producción, los intelectuales tradicionales tienen una relación más mediata, pero desempeñan en mayor grado que los intelectuales orgánicos, una función política, de mediación política.

Los partidos elaboran sus propios intelectuales, de modo que los partidos contribuyen a proporcionar intelectuales al Estado. El intelectual, en efecto, se forma como cuadro en el partido y luego asume una función estatal; pero los partidos forman al intelectual en forma más orgánica, más rigurosa que el Estado, y de un tipo determinado.

Nos encontramos, en cierto sentido, con una afirmación paradójica, según la cual todos los miembros de un partido político pueden ser considerados intelectuales, en un sentido relativo. Esto es verdad en cuanto que el partido tiene una función dirigente y que, por consiguiente, todo miembro del partido debe, en principio, ejercer una función dirigente, aunque sea limitada y modesta. La noción tradicional de intelectual experimenta un vuelco. Para Gramsci no es tan decisiva la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, como lo era para Marx. El intelectual es el cuadro de la sociedad, más exactamente, el cuadro de un aparato hegemónico. En este sentido, también un sargento semianalfabeto es un cuadro, y por consiguiente, un intelectual. El jornalero que dirige un sindicato, si es un dirigente capaz, aunque sea analfabeto o semianalfabeto es un intelectual, por cuanto es un dirigente, un educador de masas, un organizador. Con el desarrollo del capitalismo monopolista y particularmente del capitalismo monopolista de estado, la distinción gramsciana entre intelectual tradicional e intelectual orgánico tiende a superarse, dada la forma como el capitalismo liga hoy a su vida también a los intelectuales humanistas.

Gramsci y la sociología del conocimiento

Salvador Orlando Alfaro

1. Introducción

Podría parecer paradójico a primera vista ir a la búsqueda de la estructura básica de la sociología marxista en los escritos anti-sociológicos de Antonio Gramsci. Sin embargo, los comentaristas y analistas de su obra han puntualizado que su rechazo a la sociología positivista no significa un rechazo a la posibilidad de la existencia de la reflexión sociológica dentro de la tradición marxista. Lo que Gramsci critica es la función abstracta, conservadora e ideológica del positivismo; por lo tanto, la sociología, al mismo tiempo que tiene que renunciar a sus ambiciones de elaborar un sistema absoluto de leyes sociales, puede contribuir a la comprensión de los orígenes, condiciones e importancia de los sistemas socio-culturales. Cada sociedad posee su propio sistema de racionalidad. La sociología está llamada a descubrirlo, ideologizarlo y susituirlo por un sistema de racionalidad que beneficie a la totalidad de la sociedad civil. Precisamente en esto consiste la relevancia actual del pensamiento de Gramsci en un período caracterizado por el abandono a la utilización de la teoría crítica del capitalismo y por una gradual adhesión a las diferentes “post-preocupaciones: post-idustrialismo, post-modernismo, post-colonialismo” (Wallerstein 2000). .

La presente discusión no intenta presentar un análisis exhaustivo del desarrollo de la sociología del conocimiento y exponer su relación con la epistemología marxista. Sin embargo, debido a que los análisis teóricos de Gramsci son aquellos que tradicionalmente se discuten en la sociología del conocimiento, la discusión se centrará en algunos problemas teóricos que han emergido en el proceso de su desarrollo, tal es la relación entre la filosofía y la sociología, la teoría y la ideología y el problema de la objetividad. Al mismo tiempo, se abordarán algunos aspectos de la realidad social marginalmente discutidos por la sociología positivista y que, por el contrario, se constituyen en elementos centrales en el pensamiento y en la reflexión sociológica de Gramsci: la concepción del mundo de las clases subalternas.

2. Historicismo y la Sociología del Conocimiento

El aspecto básico de la sociología del conocimiento, como lo han indicado Berger y Luckmann, es que la realidad social es construida, mantenida y distribuida socialmente en procesos “objetivos” permanentes; lo cual constituye el objetivo de la investigación empírica de la ciencia social. Sin embargo, la relación entre la sociología del conocimiento y la filosofía no ha sido uniformemente comprendida. Para Berger y Luckmann (1966), la filosofía se plantea interrogantes con respecto al estatus último de la “realidad”, la sociología por el contrario, al investigar las variaciones en los tipos de conocimiento está obligada a atribuirlo a la diferenciación estructural de las sociedades.

En la misma perspectiva Gurvitch (1972) argumenta que la sociología del conocimiento nunca plantea el problema de la validez de las ideas, sino que intenta solamente establecer los efectos de su “presencia”, su “combinación” y sus “funciones” efectivas. La filosofía, por otro lado, se preocupa por la justificación de la validez de las ideas. La sociología del conocimiento, Gurvitch continúa, está limitada a la tarea de establecer las “correlaciones funcionales”, las “tendencias regulares”y “la integración directa de las ideas en los esquemas sociales”. En contraste, Mannheim (1952) tiende a identificar “conocimiento” con “ideología”. Desde su puntode vista, la estructura social es el factor determinante que explica no solamente la diversidad sino también el contenido del pensamiento humano; consecuentemente, cada tipo de pensamiento es por naturaleza ideológico.

Dicha identificación de conocimiento con ideología ha dado origen a cierto desencanto con la sociología del conocimiento en las décadas pasadas (Gurvitch 1972). Como un intento de rescatar la sociología del conocimiento del *impasse* teórico producido por la identificación que Mannheim hace de conocimiento con ideología, Gurvitch ha insistido en la naturaleza empírica de la disciplina, cuyo objeto debe ser el análisis de los tipos de conocimiento: conocimiento perceptivo del mundo externo, conocimiento del Otro, conocimiento político, conocimiento técnico y conocimiento del sentido común. De igual manera, Stark (1958) ha proporcionado una importante distinción entre la sociología del conocimiento y la teoría del conocimiento (crítica ideológica) y la cual tiene una elaboración mas detallada en los trabajos de Gabel. Al respecto, Gabel (1979) rechaza la creencia comunmente aceptada que *Ideología y Utopía* de Mannheim representa un texto de sociología del conocimiento y sostiene que es sobre todo un ejercicio de "crítica ideológica". La sociología del conocimiento sistemáticamente analiza los "tipos" de conocimiento e intenta establecer su origen social, no su determinación social. Al hablar del *origen social* del conocimiento es simplemente hacer referencia a una observación empírica; en contraste, la *determinación social* del conocimiento implica adoptar una postura crítica con respecto a éste. Específicamente, el origen social del conocimiento enfatiza la relación entre el conocimiento y la totalidad de la estructura social – la que se presume homogénea – sin ninguna consideración de la estructura de clases o del conflicto social; la determinación social del conocimiento hace énfasis en la relación del conocimiento con la estructura de clase, de modo que, en última instancia desacredita sus pretensiones ideológicas y relativiza la validez de su naturaleza científica y de su objetividad.

A pesar que Gramsci nunca no se definió como sociológo, sus preocupaciones lo llevaron a tomar posición con respecto a los problemas más tradicionales de la sociología del conocimiento, en particular el problema de la génesis del *Weltanschauungen* o la construcción intelectual de la realidad y su difusión en las clases sociales. Gramsci no elaboró una teoría sistemática del conocimiento; sin embargo, formuló algunos, y muy útiles, criterios hermenéuticos en torno al análisis socio-histórico.

Indudablemente, el enfoque que Gramsci utiliza para el estudio del conocimiento muestra profundas similitudes con los escritos del joven Marx, especialmente con *La Ideología Alemana.* En Gramsci lo mismo que en Marx, los hombres [y las mujeres] son los forjadores de la historia, no son espectadores de la historia, sujetos ciegos en relación al desarrollo de la tecnología, impotentes ante la presencia de las ideologías dominantes, desarmados ante el poder de las élites y los grandes teóricos de los sistemas burgueses. Por el contrario, la historia es la actividad conciente de los seres humanos en la consecución de sus objetivos. La Historia es, así, un *acto político.* En tal sentido, Gramsci está de acuerdo con la identificación ideología-conocimiento propuesta por Mannheim, pero la ha llevado hasta sus límites al incluir el conocimiento científico. Gramsci rechaza cualquier intento de separar artificialmente el problema de la determinación social del conocimiento con el problema de su origen social, como en las formulaciones de Stark y Gabel; al mismo tiempo, afirma, en contraposición a Gurvitch y Scheler, la primacía del "conocimiento político" sobre cualquier otro tipo de conocimiento, incluyendo el conocimiento científico.

Gramsci ha ideologizado a la misma sociología y ha intentado elaborar una sociología del conocimiento humanista e historicista, en la cual existe una subordinación completa de la totalidad de los fenómenos sociales a la conciencia crítica" de las masas. El conocimiento no es universal, y no puede ser absoluto en la medida que las estructuras sociales se encuentren estratificadas. Gramsci parece proponer que la unificación estructural de la sociedad es la precondición para la desideologización, despolitización y desalienación del pensamiento.

Gramsci acepta el principio enunciado por Marx y Engels de la determinación social del conocimiento, la afirmación que las ideas no tienen una existencia independiente, sino que siempre se concretizan en condiciones socio-económicas específicas y concretas, y que las ideas dominantes de un período histórico dado son siempre las ideas de las clases dirigentes. Pero puede un determinado tipo de conocimiento asegurar su objetividad? La respuesta de Marx es que siendo el conocimiento una función de los interses de clase, no existe la necesidad de demistificarlo o desalienarlo en una sociedad que ha alcanzado la condición de ser una sociedad sin clases. En otras palabras, la determinación social del conocimiento no es un obstáculo para el logro de la objetividad. Dicha posición ha sido criticada y rechazada por Mannheim, para el que todo conocimiento es parcial, relativo e ideológico por naturaleza. Si para Marx el factor social que condiciona el conocimiento *puede* determinar la deformación de la realidad solamente en condiciones históricas donde las clases proletarias no han logrado la hegemonía política (el proletariado es el portador de la objetividad!), para Mannheim éste debe deformarla cualquiera que sean las condiciones. La tesis de Mannheim es mucho más radical que la de Marx en la medida que extiende el principio de la relatividad del conocimiento afectando al mismo marxismo. Gramsci trasciende a Marx y Mannheim. Como se ha indicado, Marx ha dejado de discutir en el problema de la determinación social del conocimiento y la consecuente deformación del pensamiento en las sociedades en las cuales el proletariado se ha convertido en hegemónico (Schaft 1973). En el caso de Mannheim, la ideologización del pensamiento no es total. Las ciencias naturales están exentas de las limitaciones de la determinación existencial. Para Gramsci, todo pensamiento es ideológico, incluyendo a la ciencia. "Sin el hombre, puede existir la realidad? Todas las ciencias están ligadas a las necesidades humanas y a la actividad del hombre" (Gramsci 1966). La realidad, de hecho, está siempre percibida y clasificada de acuerdo a las necesidades humanas.

Si la realidad como la concemos y si nuestro conocimiento cambia continuamente —si esto es así, ninguna filosofía es definitiva sino todas están históricamente determinadas— es difícil imaginar que la realidad cambie objetivamente con cambios en nosotros mismos. . . . ¿Qué son los fenómenos? Son algo objetivo, existen en y para ellos, o son cualidades que el hombre ha aislado como consecuencia de sus intereses prácticos (la construcción de su vida económica) y de sus intereses científicos (la necesidad de descubrir un orden en el mundo ydescribir y clasificar las cosas, como una necesidad que en si misma está conectada y mediada por intereses prácticos futuros)… El conocimiento es una superestructura (o una filosofía no definitiva) (Gramsci 1971).

Si la ciencia no es un criterio para el conocimiento objetivo, existe algún otro criterio para respaldar la validez del pensamiento sin caer en un escepticismo o relativismo absoluto? Para Marx, en la sociedad sin clases el conocimiento será reunificado y la objetividad podrá lograrse; para Mannheim, un enfoque perspectivista (una pluralidad de perspectivas) puede llevarnos a la objetividad del pensamiento. Para Gramsci, la objetividad representa un *consenso inter-subjetivo* entre los seres humanos; es decir, la objetividad es *historiorizada* y *humanizada*:

> *Objetivo siempre significa "humanamente objetivo" lo cual puede sostenerse que corresponda exactamente a lo "históricamente subjetivo": en otras palabras, objetivopodría significar lo "universal subjetivo". El hombre conoce objetivamente en tanto el conocimiento es real para toda la raza humana históricamente unificada en un sistema cultural único…* (Gramsci 1971).

Así, Marx, Mannheim y Gramsci están de acuerdo con la necesidad de identificar el conocimiento con la ideología. Lo que los separa, en mi opinión, es la noción de ideología. Para Marx la ideología denota un conjunto de ideas que reflejan la existencia social en una forma deformada, ilusoria y

mistificada. En tanto Gramsci le asigna un valor y una connotación positiva. La ideología es una teoría que se encuentra en relación directa con la praxis humana; de hecho, es a nivel de la ideología que los seres humanos se vuelven concientes del conflicto social. Consecuentemente, las ideologías tienen un *valor histórico*; representan una herramienta para la comprensión de los procesos socio-históricos y una guía práctica para la realización de un determinado programa político. En este último sentido, las ideologías tienen también un valor *psicológico*; en efecto, ellas son capaces de organizar a las masas. El análisis de las ideologías se convierte para Gramsci en la base para la elaboración de una teoría marxista del conocimiento. En tal sentido, las ideologías tienen en última instancia un valor *gnoseológico*, siendo la determinación de su valor histórico y psicológico el criterio para el establecimiento del pensamiento objetivo.

La metodología de la sociología burguesa (positivista) intenta describir, clasificar e interpretar los procesos socio-históricos de acuerdo a los criterios de validez utilizados en las ciencias naturales. La aparente validez de dicha metodología presupone y es el resultado de la ausencia en las masas de una conciencia crítica y de su pasividad política. Además, para esta corriente la conciencia crítica es un obstáculo, mientras que la pasividad política es una condición favorable, para el avance del conocimiento científico. En contraste para Gramsci, la conciencia crítica y la voluntad humana organizada son los únicos elementos superestructurales capaces de impedir el desarrollo "objetivo" de la ciencia y la tecnología. Así, Gramsci en oposición al positivismo burgués y al marxismo "científico", minimiza hasta el punto de negar la *dimensión objetiva* de los procesos naturales y sociales; por el contrario, se enfoca en la *dimensión subjetiva* de dichos procesos. El factor subjetivo es de crucial importancia para la comprensión de los procesos históricos, así como también para la explicación de los procesos cognitivos. Pero cómo puede entenderse el papel que juega el factor subjetivo en el proceso cognitivo? Ciertamente no en el sentido weberiano de la contribución individual en el proceso de conocimiento. Para Gramsci, la acción colectiva de las clases subalternas es la base, y el criterio más importante, para la comprensión de la historia.

La sociología marxista del conocimiento es, entonces, una forma de conciencia crítica, una forma de pensamiento ideológico. Esto implica que la validez de la investigación sociológica no reside en su función científica sino en su función ideológica; es decir, en su capacidad de organizar las experiencias de las masas. En la medida que los sociológos faciliten el proceso de organización de dichas experiencias de una manera intelectual, su trabajo puede considerarse legítimo en el marco de una teoría crítica (marxista) de la sociedad. Su función se convierte de una a-crítica, a-política, a-filosófica y supersticiosa "concepción de los mundos" que prevalece entre las clases subalternas, como lo son el "sentido común", el "folklore" y la "religión" a una concepción del mundo, históricamente más integral y universal, la cual es la "filosofía de la praxis".

> *La filosofía de la praxis no tiende a dejar al "sujeto" en su filosofía primitiva del sentido común, sino que los lleva a una concepción más alta de la vida. . . La conciencia de ser una parte particular de la fuerza hegemónica (esto es decir, la conciencia política) es la primera etapa hacia una futura auto-conciencia progresista en la que la teoría y la práctica serán finalmente una. . . la auto-conciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una élite de intelectuales…* (Gramsci 1971).

En esta perspectiva, el conflicto de clase se convierte para Gramsci en el conflicto visible de otro tipo de conflicto más profundo, el de la confrontación entre las contrucciones intelectuales de la realidad (*Weltanschauungen*). El proceso cognitivo se convierte así en una parte integral de los conflictos sociales y no puede ser analizado independientemente de su realidad.

En conclusión, la característica distintiva del enfoque marxista de Gramsci

con relación a la teoría del conocimiento podría resumirse en los siguientes puntos:

—El historicismo es el componente esencial del marxismo, consecuentemente los problemas del historicismo son centrales en el desarrollo de la teoría del conocimiento.

—El historicismo es una perspectiva revolucionaria en la medida que sus funciones prácticas estén orientadas a la modificación de la existencia social y de las estructuras sociales existentes.

—El marxismo es la "concepción del mundo" más integral, una fuerza histórica del desarrollo y del cambio. Al ofrecer a las masas una nueva visión del mundo, determina como lo hace cualquier movimiento religioso, cambios profundos en su forma de pensar y en su conducta.

—El desarrollo de las clases subalternas y su movimiento ascendente hacia una hegemonía cultural, ideológica y política es el criterio fundamental para el análisis de todos los fenómenos históricos, sociales y culturales.

—La dominación de una clase sobre la otra siempre es la dominación de una determinada *Weltanschauung* sobre otra; en consecuencia cualquier movimiento revolucionario, si intenta ser fructífero, tiene que ser precedido por una profunda reforma intelectual y moral, por una transformación radical de la conciencia. (La hegemonía es una reforma de la conciencia, señala Gramsci).

—La realización de la hegemonía política es el resultado de una relación dialéctica entre los intelectuales y las masas. El establecimiento de dicha relación trae consigo una transformación necesaria de las clases subalternas, así como una transformación radical del papel del intelectual, en la sociedad.

—El desarrollo político de las clases subalternas, en última instancia, es siempre una forma de desarrollo cultural. Es decir, la actividad política tiene como objetivo la creación de nuevas formas culturales.

—La unificación cultural e ideológica de una sociedad es finalmente el resultado de su unificación estructural.

3. El sentido común y el folklore: La concepción del mundo de las clases subalternas

La sociología de Gramsci puede correctamente caracterizarse como la sociología política de la historia, una sociología que interpreta la historia universal desde el punto de vista de la historia particular de las clases subalternas. Su sociología es historicista, macroscópica y dialéctica. Es una sociología que analiza el universo socio-cultural desde una posición de totalidad. Al igual que Lukács, Gramsci concibe dicha totalidad como el objeto determinante, así como el sujeto de conocimiento (Lukács 1972) precisamente es esta noción lo que separa la sociología marxista de la positivista. La sociología positivista, en sus diferentes variantes, busca establecer las relaciones entre fenómenos y arribar a sus significados desde el contexto de lo inmediatamente dado y aparарente del mundo de los hechos. En Gramsci, los hechos son solamente aspectos de un proceso histórico y dialéctico. El análisis de un fenómeno dado es incompleto sí la historia de su desarrollo no es tomada en cuenta. Asimismo, la historia de un determinado fenómeno es también incompleto si no se consideran las interrelaciones entre los fenómenos. Es desde esta perspectiva general que Gramsci analiza varios problemas que se le plantean a la teoría y al cambio social. Los análisis de la enmacipación política y cultural de las clases subalternas, constituye para Gramsci, uno de los problemas fundamentales de la teoría sociológica marxista.

La transformación cultural de las clases subalternas significa para Gramsci el paso de una condición de inmadurez cultural a una de autonomía cultural. La cultura popular tiene que ser transformada en una concepción de la realidad integral, y orgánica. Esto nos lleva a discutir: el análisis sociológico que Gramsci realiza de la concepciones populares de la realidad y su lugar en la teoría marxista.

Los textos de Gramsci sobre cultura popular tienen sentido únicamente si son analizados en el contexto de su noción de "hegemonía". La pregunta básica que Gramsci lanza es la siguiente: Cómo una clase social pasa de una posición subalterna a una hegemónica. Para Lenin la respuesta es obvia. Una vez que el poder es conquistado y la dictadura del proletariado es establecida le sigue una revolución cultural, una reforma intelctual y moral de las masas; es decir, una transformación en su conciencia. Para Gramsci, el proletariado debe convertirse en un grupo dirigente antes de la conquista del poder político. Lo que hace a un grupo social "dirigente" es la creación de una concepción del mundo.

> *La fundación de una clase dirigente (por ejemplo, de un Estado) es equivalente a la creación de una Weltanschauung ¿Cómo debe entenderse la afirmación que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana? Seguramente lo que Marx quería indicar era la función histórica de su filosofía cuando se convirtió en la la teoría de la clase que eventualmente se convirtiría en Estado* (Gramsci 1971).

Si para Lenin el poder era la condición la para supremacía política y cultural de una clase, para Gramsci el problema es cómo un grupo social se convierte en grupo dirigente antes de lograr el poder y puede continuar siendolo después que la hegemonía política ha sido alcanzada (1971). La hegemonía es "el liderazgo intelectual y moral" de las clases subalternas. Se realiza cuando una "reforma moral e intelectual" de la sociedad ha tenido lugar. La revolución no es un acto traumático, sino proceso orgánico y dialéctico que conlleva una transformación subjetiva en la conducta y en el pensamiento de las masas (Mouffe 1979). Pero cuáles son las concepciones del mundo de las clases subalternas y cuáles son sus principales características? La respuesta de Gramsci es el sentido común y el folklore.

– Sentido común

La noción de sentido común en Gramsci es más sofisticada y compleja que las que se encuentran en la filosofía tradicional o en las sociologías fenomenológicas. El sentido común ha sido comprendido como "el sentido general, sentimiento o juicio de la humanidad; con mayor presición, como un conjunto de creencias que la mayoría de la gente siente que son verdaderas". Algunos autores, han insistido en la espontaneidad del sentido común y lo han definido como "la totalidad de las concepciones que son aceptadas en un período dado y en una comunidad específica, espontáneamente y en tal cantidad que han sido consideradas como ordinariamente conocidas" (Grooten y Steenbergen 1972).

Dentro de los esquemas teóricos de las corrientes sociológicas de inspiración fenomenológica, en particular en la sociología de Schutz, Berger y Luckmann, el sentido común ha sido entendido en oposición al pensamiento teórico como "lo que la gente 'conoce' como 'realidad' en su vida cotidiana" (Berger y Luckmann 1966). En consecuencia, estas concepciones reviven el llamado sentido común realista típico de la escuela escocesa de filosofía, de acuerdo con la cual la teoría del conocimiento es elaborada desde una posición y en apoyo de las creencias realistas de la gente en la calle. Así, el conocimiento de sentido común ha sido identificado ya sea teóricamente más adecuado que la filosofía, o en oposición a la "naturaleza crítica" de la filosofía y de la metodología científica pero finalmente reconcialiable con ellas, o definitivamente superior a todos los tipos de conocimiento debido a su carácter masivo y universal (Berger y Luckmann).

El elemento común en todos estos enfoques filosóficos y sociológicos del sentido común es la reducción de su contenido a una expresión de actitud natural, una concepción del mundo no racional o no científica, sino de ser práctica y universal. Gramsci rechaza dichos enfoques al insistir en las características históricas, ideológicas y políticas del sentido común.

Gramsci señala en una formulación introductoria que el sentido común fue virtualemte exhaltado en los siglos diecisiete y dieciocho en el momento de una reacción intelectual a la filosofía aristotélica

y a la autoridad de los principios bíblicos y Dios. La ciencia lo percibió como "una cierta medida de experimentación" y de observación directa de la realidad a pesar de ser empírico y limitado (1971). La fascinación con el sentido común que expresa la sociología contemporánea es de alguna manera ideológica. En oposición a los sistemas positivistas o pseudo-científicos, el sentido común es capaz de identificar las causas en forma transparente y producir juicios de una manera exacta, sencilla y práctica.

El sentido común, Gramsci indica, es una concepción del mundo mecánicamente impuesta por una criatura extraña, por "uno de los muchos grupos sociales en los que todos están automáticamente involucrados desde el momento de su entrada en el mundo conciente" (1971). El sentido común es un producto de la historia y debe ser analizado como "parte del proceso histórico". Para ser más explicitos, existen muchos sentidos comunes y no simplemente uno. Cada estrato social tiene su propio sentido común y cada corriente de pensamiento deja atrás una sedimentación de sentido común que se cristaliza en un modo contradictorio en la conciencia popular. El poder de influencia que tiene la ideología dominante es visible en el contenido del sentido común. Por lo tanto, todos los enfoques filosóficos y sociológicos que definen al sentido común de las clases subalternas como la base del pensamiento objetivo necesitan comprender la función ideológica que cumple el sentido común en las sociedades estratificadas.

Para Gramsci el sentido común es la filosofía de los no filosófos, la concepción del mundo típica de las clases subalternas en la fase negativa de su desarrollo; es decir, la fase de subordinación política y cultural con relación a los grupos dominantes y a sus ideologías. En contraste a la "filosofía", una concepción homogénea, coherente y sistemática del mundo, el sentido común representa una forma negativa, primitiva del orden intelectual.

> *El "sentido común" es el folklore de la filosofía, y está siempre a la mitad del camino entre el folklore propiamente hablando y la filosofía, la ciencia y la economía de los especialistas. El sentido común crea el folklore del futuro; es decir, como una fase relativamente rígida del conocimiento popular en un lugar y tiempo dado* (Gramsci: 1971).

El sentido común existe en oposición a la filosofía y difiere cualitativamente de ella; sin embargo, es dependiente de la misma y funciona para integrar a los grupos subalternos a la cultura e ideología dominante. "Su característica fundamental es que se constituye en una concepción en la cual, incluso en el cerebro de un individuo, es fragmentaria, incoherente e inconsecuente, de conformidad con la posición cultural y social de aquellas masas cuya filosofía lo es" (Gramsci 1971). El sentido común es cualitativamente inferior a la filosofía no solo por su manera incoherente y fragmentaria como se presenta, sino por su contenido, el cual es una acumulación de sedimentaciones de épocas pasadas, un "agregado caótico de diversas concepciones derivadas de varios grupos sociales. Por esta razón "se puede encontrar allí cualquier cosa que a uno le guste" (1971). De esta forma, concluye Gramsci, el sentido común es una "fase rígida del conocimiento popular" pero "contínuamente transformándose y enriqueciéndose con ideas, opiniones derivadas de los sistemas metafísicos, principalmente de la religión".

Debido a la ausencia de una conciencia crítica, el sentido común es intrinsicamente incapaz de reflexionar histórica y dialécticamente. Su concepción de la realidad es, de hecho, estática, reificada, naturalista, fatalista y sus creencias son sostenidas por las masas como imperativos naturales. En este contexto, Gramsci rechaza tanto el enfoque psicológico de Sorel y el científico de De Man. En Sorel no hay una evaluación crítica del sentido común. Es importante aceptar y reverenciar los sentimientos populares, priorizar el sentido común, entenderlo y expresarlo en su forma racional y jurídica. El socialismo para Sorel es un sistema de justicia basado en el sentido común. Para De Man, el famoso socialdemócrata belga, igualmente opuesto al marxismo, un retorno a "los

valores psicológicos y éticos" de la clase obrera asegura la estrategia política apropiada. Su actitud hacia el sentido común es definida por Gramsci como "cientificista". De Man se inclina hacia el sentido común para "teorizar" sus sentimientos y construir esquemas pseudo-científicos de la misma manera que un zoólogo se siente orgulloso del mundo de los insectos. "Su posición es la de un estudiante académico del folklore que es permanentemente temeroso de que la modernidad vaya a destruir el objeto de su estudio. De Man estudia los sentimientos populares, pero "no los siente para guiarlos, y los lleva en una catarsis de la civilización moderna" (Gramsci 1971).

Contra Sorel y De Man, y ciertamente contra todas las sociologías del sentido común, Gramsci propone una interpretación política del sentido común. Es suficiente mencionar que el carácter fragmentario, incoherente, antropomórfico del sentido común es la mejor documentación de su subordinación política e intelectual y de la naturaleza "primitiva" de su contenido. Gramsci intenta probar que la inmadurez política y cultural de las clases subalternas es la base de la hegemonía política y cultural ejercida por otras clases. Por esta razón su análisis del sentido común sirve para demostrar por qué las clases populares han fracasado en su intento de lograr la hegemonía política a través de la historia. Al analizar los mecanismos mediante los cuales los grupos dominantes se mantienen en el poder, Gramsci hace énfasis en la función de los sistemas filosóficos tradicionales.

Estos sistemas influyen las masas populares como una fuerza política externa, un elemento de fuerza cohesiva ejercida por las clases dirigentes y por lo tanto un elemento de subordinación a una hegemonía externa. Esto limita el pensamiento originalde las masas populares en una dirección negativa, sin tener un efecto positivo de un fermento vital de transformación interior de loque las masas piensan en una forma caótica y embriónica acerca del mundo y la vida (1971: 420)

La historia de la filosofía. . . es la historia de intentos que se han hecho y de las iniciativas ideológicas retomadas por clases específicas de gente para cambiar, corregir o perfeccionar las concepciones del mundo que existen en una época particular y así cambiar las normas de conducta que va con ellas; en otras palabras, cambiar la actividad práctica como un todo (1971).

Pero si el sentido común es esencialmente un agregado caótico de concepciones heterogéneas del mundo sedimentadas en la conciencia de las masas populares, esto no significa que tiene que ser desechado como una fuente de conocimiento y de acción política. Gramsci hace notar que al interior del sentido común existe un núcleo positivo, un elemento creativo, el cual si es desarrollado puede llevar a la elaboración de una conciencia autónoma y a un sentido común renovado. Este es un sentido correcto, el embrión de un pensamiento crítico (1971: 328). El sentido común purgado de sus elementos a-críticos puede convertirse en la base de una nueva concepción del mundo de las clases populares. La construcción de la filosofía de la praxis, como la concepción del mundo de las clases subalternas, descansa en una crítica y en una trascendencia del sentido común.

– Folklore

Como en el caso del sentido común, los análisis Gramsci sobre folklore responden a dos exigencias. Por un lado, intenta mostrar los procesos por medio de los cuales las clases dominantes ejercitan su control cultural y político. Por el otro, busca al interior de la cultura popular un saludable núcleo de ideas y experiencias, las cuales educadas, podrían convertirse en una concepción superior del mundo, capaz de superar los sistemas filosóficos más refinados y elaborados que prevalecen en la sociedad. La caracterización negativa del sentido común y del folklore responde a la necesidad de crear una nueva cultura de masas.

El folklore es la forma más inferior de la cultura y del pensamiento filosófico también típico de las clases subalternas que viven en la periferia de las hegemonías dominantes. Es un producto derivado de la "alta" cultura de las clases dominantes y su

función es la de mantener la cultura popular en una posición subordinada. Al mismo tiempo, el folklore es la concepción que asegura el mantenimiento de la unidad ideológica al interior de un bloque social (1971: 328). En los estudios convencionales sobre el folklore, éste es concebido como un objeto de erudición, un pasatiempo intelectual, como algo trivial, extraño o pinturesco. Para Gramsci, el folklore es por el contrario un dispositivo que contribuye a la comprensión histórica de una *Weltanschauung* global que prevalece en un período histórico determinado. De igual manera, Gramsci lo considera como una concepción del mundo ligada y subordinada a la cultura dominante y a las hegemonías intelectuales caracteristíca de ciertos estratos populares. El folkore, señala, es "el sistema completo de creencias, supersticiones, opiniones, modos de percibir las cosas y de formas de actuación" (1971). Tres ideas parecen subrayar la concepción gramsciana del folklore. Primero, es una "concepción del mundo" que contiene un *corpus* específico de creencias, normas y valores. Como tal, es la reflexión de las condiciones de primitividad cultural de las clases populares. Segundo, se mantiene en oposición a la concepción oficial de las clases dominantes. Tercero, es la característica de aquellas clases que son excluidas de la participación en la hegemonía cultural de la nación, principalmente el campesinado. Gramsci procede a realizar dos series de observaciones sobre la anturaleza y organización social del folklore.

Como en el caso del sentido común, características negativas caracterizan el fenómeno del folklore. Es una "conglomeración desorganizada de fragmentos de todos los puntos de vista sobre el mundo desarrollados a lo largo de la historia, la mayoría de los cuales se encuentran en el folklore como documentos que sobreviven mutilados y contaminados" (Davidson 1969). El carácter no elaborado y a-sistemático del folklore tiene su base en la propia naturaleza de las clases subalternas, las cuales por definición son incapaces de desarrollar puntos de vista elaborados, sistemáticos, políticamente centralizados y organizados (Davidson 1969). Con esta idea, lo que Gramsci quiere dar a entender es que el alto grado de sistematización y elaboración de las concepciones del mundo son consecuencia y expresión de una hegemonía matenida en todo el organismo social. Por el contrario, la *Weltanschauung* popular a-sistemática y no elaborada es el resultado de la falta de una participación hegemónica. Nada resulta más contradictorio y fragmentario que el folklore, escribe Gramsci. Diversos elementos de sistemas de pensamiento opuestos se han congelado en la conciencia popular. Existen como valores fosilizados.

Dentro del folklore se encuentra una "moralidad popular", que ensambla las máximas de la conducta práctica derivadas de las creencias y supersticiones. La ciencia moderna también introduce nuevos elementos en el folklore moderno. De hecho, "ciertas ideas científicas y opiniones, divorciadas de su contexto global y más o menos desfiguradas, contínuamente caen en el conocimiento popular y son 'insertadas' en el mosaico de la tradición" (Davidson 1969).

El problema de la naturaleza del folklore más que su organización social es lo que principalmente parece interesarle a Gramsci. En tal sentido, lo examina como un fenómeno dependiente de las ideologías dominantes, así: "el folklore siempre ha estado atado a la cultura de la clase dominante, y, a su propia manera, se ha apropiado de ciertos aspectos de ésta, lo cual se ha convertido en parte de las tradiciones precedentes" (Davidson 1969). La mayoría de los elementos esenciales del folklore son conservadores. Estos son retenidos por la gente como ideas objetivadas, cosificadas y que sirven para perpetuar una estratificación cultural en la sociedad. De nuevo, como en el caso del sentido común, Gramsci no rechaza el folklore en su totalidad. Individualiza dentro de éste un "núcleo saludable" de elementos positivos y progresistas los cuales, sí son replanteados, pueden ser incorporados en una concepción del mundo más elevada, la filosofía de la praxis. Existen "algunos imperativos" más tenaces y efectivos que la moralidad oficial, una

"serie de innovaciones a menudo creativas y progresistas, determinadas espontáneamente por nuevas formas y condiciones de vida opuestas o diferentes a la moral de las clases dirigentes (Davidson 1969). Las masas poseen, sin embargo, criterios de evaluación sencillos y originales. Gramsci cita el caso de las canciones populares que no son escritas por las clases populares ni orientadas hacia su audencia, pero "adoptadas por ellas porque se ajustan a su modo de pensar y a sus sentimientos".

Dichos elementos críticos y progresistas son fuerzas potenciales de cambio. La filosofía de la praxis está llamada a transformar la concepción folklórica del mundo de la cual son portadoras las clases populares, al incorporar y desarrollar posteriormente su "núcleo positivo". La creación de una cultura nueva trae consigo una catarsis del folklore". El cual tiene que despojarse a si mismo de sus elementos particularísticos y localistas y convertirse en un verdadero fenómeno nacional-popular. El pensamiento folklórico, Gramsci indica, es un modo provincial de pensamiento, en el sentido de ser anacronístico y típico de una clase que se caracteriza por ser no tener un carácter universal. Y se constituye en "nacional-popular" cuando logra un nivel de cultura universal y cosmopolita.

4. Consideraciones finales

Los criterios metodológicos de la sociología de Gramsci son los mismos utilizados por la concepción materialista de la historia, por el marxismo histórico. Desde esta perspectiva, la sociología no solamente estudia la relación de las partes de una estructura social determinada, sino también la interrelación entre el todo y las partes. El todo puede determinar la estructura cualitativa de las partes y las partes pueden determinar la estructura cualitativa del todo. La sociología de Gramsci parece ser un intento teórico de analizar la estructura dinámica de la sociedad desde una posición de su desarrollo global y del desarrollo de sus partes. A diferencia de la sociología burguesa, la sociología crítica materialista entiende la historia y la sociedad como praxis política, como un proceso de subjetivización de la dimensión objetiva de la realidad.

Como "sociólogo del conocimiento", Gramsci ha insistido en la necesidad de analizar el contexto social de las ideas. En su esquema básico, la ideologización del pensamiento es llevada a una posición límite; la teoría del conocimiento se convierte en una teoría de la ideología; la totalidad de los fenómenos socio-culturales se encuentra finalmente subordinada al criterio hermenéutico de la "conciencia crítica" de las clases subalternas, la cual es desarrollada en el momento ascendente hacia una hegemonía política e ideológica. Para Gramsci, la sociología del conocimiento se transforma en una forma de conciencia crítica. Su validez reside en su función ideológica de organizar intelectualmente la experiencia de las clases subalternas.

En la misma línea de pensamiento, la sociología Gramsci no se limita a comprender el sentido común, sino transformarlo. Su análisis del sentido común es eminentemente político, en la medida en que sus reflexiones se enfocan en las contradicciones básicas y objetivas, masas y élites, masas e intelectuales, clases dominantes y clases subalternas, teoría y praxis. La filosofía de la praxis en Gramsci es simplemente un sentido común renovado, la concepción del mundo de las clases subalternas que aspiran a lograr una hegemonía política y cultural.

La dominación de una clase sobre otra es siempre la dominación de una determinada *Weltanschauung* sobre otra; consecuentemente cualquier movimiento revolucionario si quiere serlo realmente, tiene que ser precedido por una profunda reforma intelectual y moral, por una transformación radical de la conciencia de las gentes. La hegemonía es una reforma de la conciencia de los agentes sociales. Por lo tanto, la reforma social se constituye para Gramsci en el proceso de emancipación política, moral y cultural de las clases subalternas.

Antonio Gramsci: orientaciones

Daniel Campione

1. Teoría y práctica.

Gramsci concibe el nexo teoría-práctica como ligado indisolublemente a la creación de un estrato de intelectuales, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas 'especializadas' en la elaboración conceptual y filosófica.

Puesto que toda acción es el resultado de voluntades distintas, con diverso grado de intensidad, de conciencia, de homogeneidad con el complejo total de voluntades colectivas, está claro que también la teoría correspondiente e implícita será una combinación de creencias y puntos de vista igualmente desordenados y heterogéneos [...] el problema de identificar teoría y práctica se plantea en este sentido: construir, sobre una determinada práctica, una teoría que coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en desarrollo, haciendo la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, o sea potenciándola al máximo; o bien, dada una cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica. La identificación de teoría y práctica es un acto crítico, por el que la práctica se demuestra racional y necesario o la teoría realista y racional.

G. advierte sobre la tendencia a privilegiar el elemento 'práctica' en la relación teoría-práctica, tomando la minusvaloración de la teoría como un signo de un cierto primitivismo en el desarrollo de la clase correspondiente: El insistir en el elemento 'práctico' del nexo teoría-práctica, después de haber escindido, separado y no sólo distinguido los dos elementos (operación meramente mecánica y convencional) significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una etapa todavía centrada en el plano económico-corporativo, en la que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la 'estructura' y la calidad-superestructura adecuada está en vías de surgir, pero no está aun orgánicamente formada.

2. Sociedad civil, sociedad política, estado.

El reconocimiento de la complejidad de sociedad y Estado moderno es un punto de partida fundamental para Gramsci, hasta el punto de identificar la verdadera política revolucionaria con la precisa comprensión del fenómeno estatal:

"Los conceptos de revolucionario y de internacionalista, en el sentido moderno de la palabra, son correlativos al concepto preciso de Estado y de clase: escasa comprensión del Estado significa escasa conciencia de clase (comprensión del Estado existe no sólo cuando se le defiende sino también cuando se lo ataca para derrocarlo)".

Pero junto al concepto de Estado, no es menos importante para Gramsci la comprensión del de sociedad civil, cuyo mayor grado de desarrollo caracteriza a las sociedades "occidentales":

En Oriente el estado era todo, y la sociedad civil era primitiva y gelatinosa, en Occidente bajo el temblor del estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El estado era solo una trinchera avanzada detrás de la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y casamatas [...] esto exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional. [...] En los estados mas avanzados, donde la "sociedad civil" se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las "irrupciones catastróficas" del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.) las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras de la guerra moderna [...] se trata de estudiar con "profundidad" cuáles son los elementos de la sociedad civil que

corresponden a los sistemas de defensa en la guerra de posiciones.

En sus formulaciones mas avanzadas define al Estado como la suma de las funciones de dominio y hegemonía e incluso como la suma de sociedad política y sociedad civil:

"...El análisis no sería exacto si no se tomasen en cuenta las dos formas en que el Estado se presenta en el lenguaje y en la cultura en épocas determinadas, o sea como sociedad civil y como sociedad política, como 'autogobierno' y como 'gobierno de funcionarios'… o también "...hay que observar que en la noción general de Estado entran elementos que deben reconducirse a la noción de sociedad civil (en el sentido, podría decirse de que Estado=sociedad política+sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción.)

Dice Giuseppe Tamburrana en un estudio sobre Gramsci:

Cuando se habla de sociedad burguesa o feudal [...] mantenida coactivamente por las leyes, los jueces o la fuerza militar se entiende también un cierto modo de vivir y de pensar [...] una concepción del mundo difundida en la sociedad y sobre la cual se fundan las preferencias, los gustos, la moral, las costumbres [...] de la mayoría de los hombres vivientes en aquella sociedad. Este modo de ser y de actuar de los hombres, de los gobernados, es el puntal más importante del orden constituido; la fuerza material es una fuerza de reserva para los momentos excepcionales de crisis [...] Es este concepto el que interesa a Gramsci, y es lo que trata de definir, analizar y explicar.

Ese es un "descubrimiento" clave, el del conformismo social que hace que se preste adhesión espontánea, incluso activa, a lo visto como habitual, normal y por lo tanto "bueno". La vida cotidiana se vive de acuerdo a preceptos implícitos, incorporados a un "sentido común" de origen difuso, y composición fragmentada y autocontradictoria, pero dotado de una gran eficacia cultural.

La "sociedad política" es el ámbito de lo público, lo político-jurídico, la coerción; la "sociedad civil" el de lo privado, de las relaciones "voluntarias", la construcción de consenso. Gramsci las considera en algunos pasaje como dos grandes planos superestructurales, a la primera corresponde el Estado y el "dominio directo" y a la segunda la función de "hegemonía".

Pero ambos niveles se entrecruzan. Por ejemplo el papel educativo-integrador del derecho, destacado por Gramsci. En ocasiones identifica Estado con sociedad política, y en otros considera al Estado como sociedad política más sociedad civil (hegemonía revestida de coerción):

En la política el error se produce por una inexacta comprensión de lo que es el Estado (en el significado integral: dictadura + hegemonía).

Como afirmará luego Althusser, Gramsci no se ciñe a la división (perteneciente a la ideología burguesa) entre estatal-público y privado. La sociedad civil es la sede de la capacidad de "dirección", distinta de la capacidad de "mando". Una sociedad civil desarrollada corresponde a la mayor gravitación del consenso, y es por lo tanto la base posible de una auténtica "hegemonía". Y permite la formación de "opinión pública":

El Estado, cuando quiere iniciar una acción poco popular, crea preventivamente, la opinión pública adecuada, esto es, organiza y centraliza ciertos elementos de la sociedad civil [...] La opinión pública es el contenido político de la voluntad política pública que podría ser discordante: por eso existe la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública; periódicos, partidos, parlamento, de modo que una sola fuerza modele la opinión y con ello la voluntad política nacional, convirtiendo a los disidentes en un polvillo individual e inorgánico.

Todo esto no significa dejar de tener presente el peso del 'momento' de la coerción, sea como potencialidad (permanente) o como acto (en situaciones de crisis). Aun en el "estado de derecho" de mejor funcionamiento, la fuerza aflora con frecuencia, aunque no aparezca en el rol

decisivo inmediato. Examinando la concepción gramsciana sobre consenso y coerción, P. Anderson afirma:

{...] la estructura normal del poder político capitalista en los estados democráticoburgueses está, en efecto, simultánea e indivisiblemente dominada por la cultura y determinada por la coerción.

3. Estado.

Como vimos más arriba, G. no circunscribe su definición de Estado a la de la concepción tradicional, reflejada en el derecho burgués. Organismos que no son jurídicamente 'estado' pueden serlo por la función que cumplen, por su asociación a la reproducción de la sociedad civil en su conjunto. Sociedad política y sociedad civil cruzan las fronteras del estado 'jurídico' en una y otra dirección, mientras que la suma de ambas compone el 'estado' en sentido real, 'ampliado' respecto al estado 'legal'.

En esa presentación el Estado va mas allá de lo que se considera jurídicamente como tal, e incorpora lo que Marx llamaba "los medios de producción ideológica", como la Iglesia, los partidos políticos, los sindicatos, que expanden una visión del mundo y organizan a las masas.

Gramsci introduce así una noción ampliada del Estado, que lleva como consecuencia a la idea de que el Estado en sentido jurídico-político puede (y debería) ser absorbido por la sociedad civil, en cuanto es expresión de dominio de clase:

[...] hay que observar que en la noción general del Estado entran elementos que deben reconducirse a la noción de sociedad civil (en el sentido, podría decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción.) En una doctrina del Estado que conciba a éste como capaz tendencialmente de agotamiento y de resolución de la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción se puede imaginar extinguible a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil).

Es también, en términos de la relación dialéctica sociedad política-sociedad civil, que adhiere a la visión del ideal comunista de desaparición del Estado:

[...] un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil.

[...] los hechos más importantes de la historia francesa desde 1870 hasta hoy no se han debido a iniciativas de los organismos políticos derivados del sufragio universal sino a iniciativas de organismos privados (sociedades capitalistas, estado mayor, etc. o a grandes funcionarios desconocidos para el país, etc. Pero ¿que significa esto sino que por "Estado" debe entenderse no sólo el aparato gubernamental sino también el aparato "privado" de hegemonía o sociedad civil?

El ejemplo es luminoso: aún en un país de tan elevado "desarrollo estatal" como Francia, el Estado en sentido jurídico-formal dista de ser el centro exclusivo, y ni siquiera el principal, de la toma de decisiones.

En la polémica sobre las funciones del Estado, con el término "Estado vigilante nocturno" se quiere significar un aparato estatal cuyas funciones se limitan a la tutela del orden público y del respeto a la ley. No se insiste en el hecho de que en esta forma de régimen (que, en realidad, no ha existido nunca o sólo ha existido como hipótesis-límite, sobre el papel) la dirección del desarrollo histórico pertenece a las fuerzas privadas, a la sociedad civil, que también es "Estado", o, mejor dicho, es el Estado.

4. Autonomía (o primacía) de lo político.

Gramsci ataca la pretensión de exponer cada fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura. Considera que debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, o en el terreno práctico con el testimonio auténtico de Marx.

La tendencia general en Gramsci, tal como muestra esta definición, es claramente antideterminista y antieconomicista. No se trata para él de adoptar "posiciones

correctas" frente a las variaciones de las "condiciones objetivas" sino de tomar la iniciativa política, de darle la "primacía" a ese plano de la praxis humana. Para Gramsci el economicismo es manifestación de un grupo todavía subalterno, que aún no ha adquirido conciencia de su fuerza y de sus posibilidades y modos de desarrollo y por esto no sabe salir de la fase de "primitivismo", de conciencia económico-corporativa. En tanto se mantengan las concepciones de este tipo

"...se refiere a un agrupamiento subalterno, al cual se impide con esta teoría llegar nunca a ser dominante, salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de la hegemonía político-intelectual en la sociedad civil y volverse dominante en el Estado.

Otro planteo interesante que hace al respecto es el de vincular estrechamente el "economicismo" con las posiciones "ultraizquierdistas", en un modo en que se articula paradójicamente el determinismo y el voluntarismo:

"Que la aversión de principio a los compromisos está estrechamente vinculada al economismo está claro, en cuanto que la concepción en que se funda esta aversión no puede ser sino la convicción férrea de que existen para el desarrollo histórico leyes objetivas del mismo carácter de las leyes naturales (...) las condicines favorables deberán fatalmente darse (...)Junto a estas convicciones fatalistas está sin embargo la tendencia a confiarse ' a continuación' ciegamente y sin ningún criterio a la virtud reguladora de las armas, lo que sin embargo no carece totalmente de lógica y coherencia, porque se piensa que la intervención de la voluntad es útil para la destrucción no para la reconstrucción..."

Así, voluntarismo y economicismo, concepciones que discursivamente suelen aparecer como opuestas ('dejar actuar al proceso histórico', 'la acción humana todo lo puede'), se muestran como una suerte de 'hermanos gemelos' que pueden conducir uno al otro con relativa facilidad.

En la concepción de Gramsci, las clases no "instrumentan" al Estado desde afuera, sino que se unifican y constituyen en él. Generan en ese espacio la verdadera racionalidad política de clase, al comprender y 'unificar' sus intereses en un plano estratégico, superador del económico-corporativo, capaz de 'expandir' la concepción del mundo correspondiente hacia otros sectores sociales. Trascienden así el nivel de la defensa de intereses económicos inmediatos, para ingresar al plano estratégico, de los intereses de largo plazo del conjunto de la clase.

5. Maquiavelo. La filiación 'maquiavélica' del pensamiento político gramsciano es muy conocida, pero no siempre bien comprendida.

G. ve en Maquiavelo el planteo de una 'política realista', orientada a conseguir un sustento de masas, un consenso activo que apunte a la conformación de una voluntad colectiva 'nacional-popular' orientada a la fundación de un nuevo Estado.

Maquiavelo aparenta escribir para los 'príncipes', pero en realidad, a juicio de Gramsci, lo hace para educar a las masas populares, mostrarles la realidad de la política, cuya concepción queda despojada de su costado de supuesta realización de un ideal moral, para pasar a ser concebida como un proyecto de construcción de poder.

Estas características hacen que G. vea a Maquiavelo como un antecesor del talante político-intelectual propio de la filosofía de la praxis:

Maquiavelo escribió libros de "acción política inmediata", no escribió una utopía en la que se contemplara un Estado ya constituido, con todas sus funciones y sus elementos conformados. En su tratamiento, en su crítica del presente, manifestó conceptos generales, que por lo tanto se presentan en forma aforística y no sistemática, y expresó una concepción del mundo original, que podría también ella llamarse 'filosofía de la praxis' o 'neo-humanismo' en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes ¨[...] sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la

realidad ¨[...] Maquiavelo lo reconduce todo a la política, o sea al arte de gobernar a los hombres, de obtener su consenso permanente, o sea de fundar "grandes estados. ...

También subraya Gramsci el elemento de 'sentir',de política-pasión que late en la obra maquiaveliana, al punto de llevar a una identificación pueblo-dirigente que tiene la virtud de articular y unificar a las masas previamente dispersas e impulsarlas a la acción transformadora:

"El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del "mito" soreliano, o sea de una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva.

En el epílogo Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, al que Maquiavelo ha convencido con su tratado precedente, del que él se vuelve y se siente conciencia y expresión, se siente idéntico: parece que todo el trabajo "lógico" no es más que una autorreflexión del pueblo, un razonamiento interno, que se hace en la conciencia popular y que tiene su conclusión en un grito apasionado, inmediato. La pasión, de razonamiento sobre sí misma, se reconvierte en "afecto", fiebre, fanatismo de acción."

En esa línea, aparece comprensible el paralelo Príncipe- partido político revolucionario, que lleva a la denominación gramsciana de ´príncipe moderno' para este último

"El moderno Príncipe, el mito-Príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; puede ser sólo un organismo, un elemento social en el cual ya tenga inicio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido ya dado por el desarrollo histórico y es el partido político, la forma moderna en que se resumen las voluntades colectivas parciales que tienden a convertirse en universales y totales...."

Al mismo tiempo, lo específicamente italiano de Maquiavelo, la reunificación de la sociedad peninsular en un proceso con protagonismo de masas, se acerca a la problemática gramsciana, orientada a replantear la unidad italiana en términos de 'iniciativa popular', a suturar la partición entre el norte y el sur.

6. Filosofía de la praxis.

G. utilizó esta categoría en el período de los Cuadernos de la Cárcel, no tanto en el primer período, en el que seguía hablando de 'materialismo histórico', término que luego deja de utilizar, para identificar una y otra vez su planteo filosófico con la categoría de praxis. De allí algunos estudiosos indujeron que Gramsci estaba revisando la concepción de 'materialismo histórico' sobre la base de una filosofía que quitara el énfasis en la materia en función del elemento histórico (Gramsci llega a definir su pensamiento como 'historicismo absoluto') y de la unidad indisoluble de pensamiento y acción que se da en el sujeto humano, y que él suele definir como praxis.

El italiano no considera a la filosofía de la praxis como un 'sistema' de pensamiento, sino como una 'concepción del mundo' cuya difusión en las grandes masas tendrá un efecto de verdadero cambio civilizatorio, en un proceso comparable a la reforma protestante, que supere el elitismo liberal, incapaz de construir una 'filosofía' con penetración de masas:

"Se dice a menudo que en ciertos países el no haberse dado la reforma religiosa es causa de atraso en todos los campos de la vida civil, y no se observa que precisamente la difusión de la filosofía de la praxis es la gran reforma de los tiempos modernos, es una reforma intelectual y moral que realiza a escala nacional lo que el liberalismo no logró realizar sino para grupos restringidos de la población."

Al esbozar la concepción de filosofía de la praxis, G. entra en debate con Benedetto Croce, que había reivindicado la esfera 'ético-política' del quehacer humano, frente al 'reduccionismo' marxista las estructuras económicas. G. reivindica para el pensamiento de la praxis la máxima

atención a la esfera cultural, superando todo economicismo:

"Puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos."

Con todo, Gramsci reconoce que se ha producido una 'vulgarización' de la filosofía de la praxis, provocada en gran medida por la necesidad de conquistar a masas muy atrasadas, ganadas por concepciones propias del 'materialismo vulgar'. Esa necesidad de 'conquista' de las masas era, sin embargo, ineludible para una filosofía que se propone como praxis transformadora y no como 'sistema' especulativo. El marxismo enfrentó así, con suma dificultad, la doble tarea de plantearse simultáneamente, el combate exitoso contra la 'alta filosofía', y la conquista de las masas, cuyo nivel de conciencia define sin eufemismos como 'medieval':

"...la filosofía de la praxis ha tenido que aliarse con tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso. La filosofía de la praxis tenía dos tareas: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Esta segunda tarea, que era fundamental dado el carácter de la nueva filosofía, absorbió todas sus fuerzas no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente; por razones "didácticas", la nueva filosofía se ha combinado en una forma de cultura que era un poco superior a la media popular (que era muy baja) pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, mientras que la nueva filosofía había nacido precisamente para superar la más alta manifestación cultural de la época.

El italiano se propone recuperar al marxismo de las contaminaciones del mecanicismo y el materialismo metafísico, y reconquistar así su plena estatura intelectual, que aúne la mayor complejidad y rigor de pensamiento con la adhesión de masas, expresada en una unidad superior entre intelectuales orgánicos y clases subalternas. Pretende así: elevar esta concepción, que por las necesidades de la vida práctica inmediata, se ha venido 'vulgarizando', hasta las alturas que debe alcanzar para la solución de las tareas más complejas que el desarrollo actual de la lucha propone, o sea hasta la creación de una nueva cultura integral, que tenga las características de masas de la Reforma protestante y del iluminismo francés y tenga las características de clasicismo de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que retomando las palabras de Carducci sintetice a Maximilien Robespierre y a Emmanuel Kant, la política y la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial.

7. Historicismo absoluto.

Como se escribió en el punto anterior, el término 'materialismo histórico' es mencionado a menudo en los escritos de la cárcel de la primera etapa, para luego ser reemplazado casi siempre por el de 'filosofía de la praxis'. Ello está acorde con la idea gramsciana de que el término 'materialismo' había sido interpretado en el sentido de un materialismo metafísico, incluso con un fondo 'místico' que planteaba un retroceso con respecto a las filosofías inmanentistas modernas, con Hegel a la cabeza. Gramsci remarca primero la necesidad de trasladar el énfasis del componente 'materialista' al 'histórico' y luego parece directamente desechar la categoría 'materialismo histórico' en beneficio de la praxis y del historicismo absoluto:

"Se ha olvidado, en una expresión muy común, que había que poner el acento en el segundo término 'histórico' y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de

la praxis es el 'historicismo' absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo."

G. tiende a romper con la dicotomía materialismo vs. idealismo, que de algún modo agrupaba a la corriente marxista con todos los antecedentes materialistas en la historia de la filosofía, y describía como virtual 'delirio' a las filosofías idealistas, separando en el caso de Hegel el 'método' dialéctico, incorporado por Marx, del contenido idealista, que se suponía enteramente desechable.

8. Naturaleza humana.

Una respuesta, formulada desde el punto de vista marxista, a la pregunta ¿qué es el hombre? no podía ser formulada por Gramsci sino en un sentido historicista, desmitificador de las pretensiones de definir al ser humano de un modo válido para cualquier tiempo y lugar. No existe por tanto, para G. un 'hombre' abstracto sino hombres concretos.

Que la 'naturaleza humana' es el 'conjunto de las relaciones sociales' es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea del devenir: el hombre deviene, se transforma continuamente con el transformarse de las relaciones sociales, y porque niega al 'hombre en general': en realidad las relaciones sociales se expresan en diversos grupos de hombres que se presuponen, cuya unidad es dialéctica, no formal. El hombre es aristocrático en cuanto que es siervo de la gleba, etc. ... "Puede incluso decirse que la naturaleza del hombre es la 'historia'..si precisamente se da a la historia el significado de 'devenir', en una concordia discos que no parte de la unidad, sino que contiene en sí las razones de una unidad posible: por eso la 'naturaleza humana no puede hallarse en ningún hombre particular sino en toda la historia del género humano [...] mientras que en cada individuo se encuentran características puestas de relieve por las contradicciones con los otros. Las concepciones de 'espíritu' de las filosofías tradicionales, como la de 'naturaleza humana' que se encuentra en la biología, deberían explicarse como 'utopías científicas que sustituyeron a la mayor utopía de la 'naturaleza humana' buscada en Dios.

9. Revolución pasiva.

A.G concibe la revolución en sentido clásico, como una transformación fundamental impulsada por iniciativa popular. Pero se ocupa de otro camino de solución a las crisis orgánicas, o de hegemonía, la "revolución pasiva". Aplica este término a un proceso de transformación social sin momento "jacobino", impulsado desde "arriba", en el que la modernización del aparato estatal tiene un lugar fundamental

"Vincenzo Cuoco llamó revolución pasiva a la que tuvo lugar en Italia como contragolpe a las guerras napoleónicas. El concepto de revolución pasiva me parece exacto no sólo para Italia sino también para los demás países que modernizaron el Estado a través de.una serie de reformas o de guerras nacionales, sin pasar por la revolución política de tipo radical-jacobino.

Incluso alude a casos, como el de la reunificación italiana en que

"...no es que un grupo social sea el dirigente de otros grupos, sino que un Estado, aunque limitado como potencia, sea el "dirigente" del grupo que debería ser dirigente y pueda poner a disposición de éste un ejército y una fuerza político-diplomática."[80]

Es decir, plantea que la clase dirigente se reagrupa y reorganiza, produce reformas, reacomoda su "visión del mundo", le da un lugar a clases que vienen de formaciones sociales anteriores en el nuevo equilibrio de fuerzas, para lograr un afianzamiento en su posición dirigente, que a su vez aleje las posibilidades de una revolución 'desde abajo'.

En otro pasaje define la revolución pasiva como "revolución-restauración" en la cual las exigencias que en Francia hallaron una expresión jacobina-napoleónica, fueron satisfechas en otras partes en pequeñas dosis, dentro de la legalidad y con métodos reformistas. Mas

allá de su eficacia transformadora, la ideología de "revolución-restauración" serviría como elemento de una guerra de posiciones: lo que política e ideológicamente importa es que el esquema puede tener y tiene la virtud de crear un período de espera y de esperanzas, especialmente en ciertos grupos sociales italianos, como las grandes masas de pequeños burgueses urbanos y rurales y, así poder mantener el sistema hegemónico militar y civil a disposición de las tradicionales clases dirigentes.

Lo que caracteriza a ambos términos es "la ausencia de una iniciativa popular unitaria" y el otro hecho de que el desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares con "restauraciones" que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo...".

Este tipo de procesos tiene una importante influencia negativa sobre la capacidad de lucha de las clases adversarias. Como caracteriza Buci-Glucksmann: la revolución pasiva, dado que decapita a las direcciones de las clases adversarias y aliadas, las priva de su propio instrumento de lucha política y crea un obstáculo para su constitución en clases autónomas.

10. Cesarismo.

Lo que Gramsci denomina 'cesarismo' asimilándolo a la categoría de 'bonapartismo' utilizada por Marx, es un modo de conducción política del conflicto social por parte de la clase dominante (o la fracción de ella que conduce el aparato del estado) con miras a resolver situaciones de 'empate' histórico. Toda solución 'cesarista' tiene en común el mayor grado de autonomía con que se mueve el aparato estatal respecto de las clases en lucha, para romper con una situación de relativa parálisis que deviene de la imposibilidad de alterar decisivamente el equilibrio de fuerzas preexistente. El 'cesarismo' se liga estrechamente a la 'revolución pasiva', en cuánto representa una forma de reorganizar el dominio de la clase dominante, de producir cambios que permitan superar la amenaza proveniente de otros grupos sociales:

Se puede decir que el cesarismo o bonapartismo expresa una situación en la que las fuerzas en lucha se equilibran de modo catastrófico, o sea que se equilibran de modo tal que la continuación de la lucha no puede concluir más que con la destrucción recíproca." (...) "...es progresivo el cesarismo cuando su intervención ayuda a la fuerza progresista a triunfar aunque sea con ciertos compromisos limitativos de la victoria; es regresivo cuando su intervención ayuda a triunfar a la fuerza regresiva, también en este caso con ciertos compromisos y limitaciones, que no obstante tienene un valor, un alcance y un significado distintos que en el caso precedente (...) Se trata de ver si en la dialéctica "revolución-restauración" es el elemento revolución o el restauración el que prevalece, porque es cierto que en el movimiento histórico no se vuelve nunca atrás y no existen restauraciones in toto (...) "se puede tener 'solución cesarista' incluso sin un césar, sin una gran personalidad 'heroica' y representativa. El sistema parlamentario dio el mecanismo para tales soluciones de compromiso."

Además de su carácter progresivo o regresivo, G. diferencia los cesarismos según expresen clases o fracciones de clase que pueden arribar a una forma de coexistencia permanente e incluso de 'alianza' (como la nobleza feudal y la burguesía) o entre clases antagónicas, una de las cuáles debe desaparecer:

En el mundo moderno el equilibrio de perspectivas catastróficas no se da entre fuerzas contrarias que en último análisis podrían fundirse y unificarse, aunque fuese después de un proceso fatigoso y sangriento, sino entre fuerzas cuyo conflicto es irremediable históricamente y se profundiza aún más especialmente con el advenimiento de formas cesaristas. El cesarismo tiene, sin embargo, un margen más o menos grande, según los países y su significado en la estructura mundial, porque una forma social tiene "siempre" posibilidades marginales de ulterior desarrollo y ordenamiento organizativo, y

especialmente puede contar con la debilidad relativa de la fuerza antagonista y progresiva, por la naturaleza y el modo de vida peculiar de ésta.

Y esos cesarismos pueden jugar roles ‘progresivos’ o ‘regresivos’ según la conjunción de fuerzas sociales que se encarnen en ellos y el momento histórico que se esté atravesando.

11. Espíritu de escisión.

Bajo ese nombre o sus sinónimos “distinción” o “separación”, Gramsci se refiere a lo que hoy llamaríamos “construcción de identidad”, convertir a las clases subalternas en un “nosotros”, capaz a su vez de definir un “ellos” que corporice al enemigo social:

¿Qué se puede contraponer de parte de una clase renovadora a este formidable complejo de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? El espíritu de escisión o sea la progresiva conquista de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a prolongarse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales; todo esto requiere un complejo trabajo ideológico, cuya primera condición es el exacto conocimiento de la materia volcada en su elemento humano.

El espíritu de escisión puede quizás ser pensado como el deseo de un mundo organizado de una manera diferente, que puede manifestarse en el impulso a construir una cultura propia de las clases subalternas; separada, y potencialmente contrapuesta, a la de las clases dominantes. En cuánto se expande a los ‘aliados potenciales’, marca el avance en la conformación de una fuerza social capaz de plantearse la construcción de un nuevo ´bloque histórico’.

12. Economicismo.

Para Gramsci ver el “interés material”, el “beneficio inmediato” como el motor de la política se convierte en la razón de ser de un materialismo histórico mutilado, esquemático, con el que los hombres de pensamiento superficial creen haber adquirido la ‘clave’ susceptible de explicarlo todo. Reivindica por tanto la importancia de la ideología, el carácter de “fuerza material” que pueden adquirir las creencias cuando están lo suficientemente arraigadas.

El análisis de las relaciones de fuerzas tiene que culminar en la esfera de la hegemonía y de las relaciones ético-políticas:

“Una iniciativa política apropiada es siempre necesaria para liberar el impulso económico de las trabas de la política tradicional, esto es, para cambiar la dirección política de ciertas fuerzas que es necesario absorber para realizar un nuevo bloque histórico económico-político homogéneo, sin contradicciones internas.”

La afirmación mecánica de la primacía de lo económico lleva a negar autonomía e importancia a la acción:

Por lo menos es extraña la actitud del economismo respecto a la voluntad, la acción y la iniciativa política, como si éstas no fuesen expresión de la economía e incluso la expresión eficiente de la economía.

Hay que notar además, cierta paradoja en la producción de efectos por el economicismo, en cuanto A.G reconoce su “popularidad”, en el sentido de poder de convicción sobre las masas:

En su forma más difundida de superstición economicista, la filosofía de la praxis pierde gran parte de su expansividad cultural en la esfera superior del grupo intelectual, en comparación con la que adquiere entre las masas populares y entre los intelectuales de poca talla, que no pretenden fatigarse el cerebro pero quieren parecer astutísimos.

La contradicción existe: Lo que le da simplicidad, verosimilitud en términos “populares”, le mella a su vez el filo crítico y las posibilidades de articular una visión del mundo realmente operante en un sentido transformador:

[...] si la filosofía de la praxis [...] no reconoce la realidad de un momento de la hegemonía, no da importancia a la dirección intelectual y moral y juzga realmente como “apariencias” los hechos de la superestructura. [...] la fase más reciente

del desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos o meramente políticos.

Gramsci señala a la vez el parentesco, bajo apariencia de oposición, entre las posiciones economicistas y las 'voluntaristas', que en realidad se hermanan en la incapacidad para comprender el movimiento social real y actuar en consecuencia.

13. Sectarismo.

Refiriéndose a cómo escribir la historia de un partido político, G. expone la diferenciación entre un enfoque provisto de amplitud y sentido histórico y un abordaje 'sectario', autocomplaciente, que mirará a la historia desde el interior del partido y no a la organización enmarcada en la historia general de la sociedad

El sectario se exaltará en los detalles internos, que tendrán para él un significado esotérico y lo llenarán de místico entusiasmo; el historiador, aun dando a cada cosa la importancia que posee en el cuadro general, pondrá el acento sobre todo en la eficiencia real del partido, en su fuerza determinante, positiva y negativa, en el haber contribuido a crear un acontecimiento y también en el haber impedido que otros acontecimientos se realizasen.

G. capta con gran agudeza el enfoque 'sectario', que también podría llamarse 'endogámico'. Este suele derivar hacia la complacencia en la vida interna partidaria, que puede incluso construir una cultura y una 'micropolítica' peculiar, que registra grandes 'éxitos' (a veces incluso fracasos) al margen del 'mundo real' (la distribución de la prensa y las publicaciones partidarias, tomadas con un enfoque groseramente 'cuantitativo' en que no se juzga ni la calidad de sus contenidos ni su penetración efectiva, sino la distribución, frecuentemente subsumida en el 'pago'; las campañas financieras, la 'afiliación' también tomada en sentido meramente cuantitativo, sin ver el nivel de formación, la extracción social, el 'prestigio' en su ámbito, etc. de los afiliados).

El horizonte se estrecha cada vez más, y la política digna de tal nombre va desapareciendo de la actividad partidaria; en lugar de fortalecer al partido para hacer política transformadora, se actúa en la política 'externa' para 'engrandecer' al partido. Aunque la organización mantenga un discurso revolucionario, éste se vuelve una parte más de los 'rituales' que la secta celebra para autolegitimarse.

14. Ideología.

Gramsci rechaza la concepción (en boga en el pensamiento de la época staliniana) de la ideología como una producción consciente e intencionada de la clase dominante para justificar y defender su dominación, una suerte de 'engaño' a las masas que basta con denunciar en su falsedad para que caiga por su base. La ideología, para G. es un fenómeno contradictorio, producto de la lucha social que se desenvuelve a lo largo de la historia.

No hay que concebir la 'ideología', la doctrina, como algo artificial y superpuesto mecánicamente (como un vestido sobre la piel que es producida orgánicamente por todo el organismo biológico animal), sino históricamente, como una lucha incesante.

Apoyándose en la misma metáfora de la ideología como 'piel' de la organización social, G. insiste en la 'realidad y autonomía de esos fenómenos.

Este tema del valor concreto de las superestructuras en Marx debería ser bien estudiado. (...) Si los hombres toman conciencia de su deber en el terreno de las superestructuras, ello significa que entre estructura y superestructuras hay un nexo necesario y vital, al igual que en el cuerpo humano entre la piel y el esqueleto; se diría un despropósito si se afirmase que el hombre se mantiene erecto sobre la piel y no sobre el esqueleto, y sin embargo esto no significa que la piel sea una cosa aparente e ilusoria, tanto es así que no es muy agradable la situación del hombre desollado.

15. Bloque histórico. Intelectuales.

Estas categorías están ligadas a la forma de encarar la relación base-superestructura no en un modo lineal, sino como compleja, mediada, contradictoria. Estructura y superestructura componen un "bloque histórico", una suerte de unidad entre la naturaleza y el espíritu, unidad de los contrarios y de los distintos.

La denominación 'bloque histórico' marca uno de los campos de influencia del pensador francés Georges Sorel sobre Gramsci, si bien este último precisa una definición que en su predecesor francés se encontraba bastante difuso. Gramsci apunta a destacar el vínculo inescindible entre 'base' y 'superestructura', que expresa como que las fuerzas materiales no serían concebibles sin 'forma' y las ideologías serían 'caprichos individuales' sin las fuerzas materiales.

A.G también caracteriza el bloque histórico como identificación de contenido económico-social y forma ético-política. 'Los hombres y las clases toman conciencia de su situación en el terreno de la ideología', es un concepto marxiano invocado una y otra vez por Gramsci. Es condición para ello generar una visión propia del mundo, lo que se logra al producir intelectuales orgánicos y alcanzar una visión ético-política propia de la clase, y exceder la percepción meramente económica de los intereses clasistas. Ello le permite conferir universalidad a sus intereses "estratégicos", que tienden a expandirse hacia otros grupos sociales, dando lugar así a la capacidad 'dirigente' de la clase que se sitúa en condiciones de constituirse en 'hegemónica'. La toma de conciencia es así un proceso autónomo, que se genera al interior del desarrollo histórico de un grupo social.

No existe una conciencia "espontánea", derivada linealmente de la posición en el proceso de producción y adquirida de modo automático en la experiencia social, ni tampoco su contrario, una conciencia "preconstituida", que se pueda transmitir y aprender como un "evangelio", impulsado desde 'fuera' de la clase.

Las clases subalternas llegan a las fases superiores de su desarrollo en tanto que consiguen autonomía frente a las clases dominantes y obtienen la adhesión de otros grupos políticos aliados. Esa adhesión se alcanza en la medida en que desarrollan una "contrahegemonía" que cuestiona la visión del mundo, los modos de vivir y de pensar que las clases dominantes han logrado expandir entre vastos sectores sociales. Se desarrolla así el espíritu de "distinción" y "escisión" existente en toda sociedad, para convertirlo en crítica activa del "conformismo" imperante. Gramsci valora el objetivo comunista de la transformación contrahegemónica:

"...la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los 'simples' en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario a conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales.

La nota distintiva es así el quiebre de las jerarquías sociales, de las relaciones cristalizadas de mando y obediencia, de la división entre ciudad y campo, entre "intelectuales" y "simples" y entre estado y sociedad civil. Se apunta a la subsunción en la futura "sociedad regulada", superación definitiva del "Estado-clase" en el plano político.

Reforma económica y reforma intelectual y moral, cambio de poder político y construcción hegemónica, parecen convertirse así en pares en vinculación compleja, pero que no pueden realizarse uno sin el otro. Gramsci trabaja siempre la distinción entre lo "culto" y lo "popular", para plantear la necesidad de dar la lucha en el terreno del lenguaje y la cultura del pueblo, para convertir el "sentido común" (conservador por definición) en "buen sentido" (cuestionador y potencialmente transformador). Propugna a estos fines un nuevo tipo de intelectual,

distinto al de los tradicionales, más ligado a funciones efectivas de dirección, incluso en la esfera económica.

El modo de ser del nuevo intelectual [...] ya no puede consistir en la elocuencia [...] sino en su participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador, [...] a partir de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se permanece como "especialista" y no se llega a ser dirigente (especialista mas político).

Le da importancia aquí al paso del intelectual tradicional (clérigo, abogado, profesor, etc.) al trabajador intelectual, vinculado más cercanamente a la producción; pero a su vez marca la necesidad de alcanzar una visión de conjunto de la sociedad y la historia, que aunada a la voluntad sostenida de intervención política, podía transformar al especialista en dirigente.

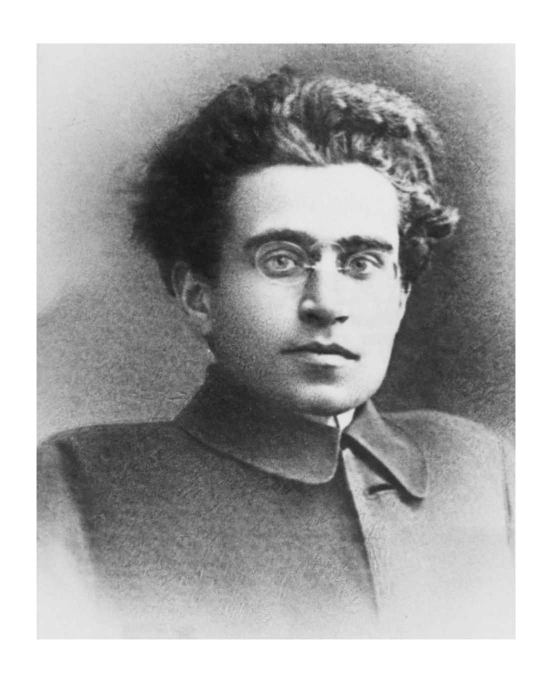
El italiano habla de determinadas necesidades para cada movimiento cultural que procura sustituir al sentido común en dirección a la elevación de la conciencia colectiva:

[...] trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a estratos populares cada vez más vastos, lo que significa trabajar para crear elites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa aunque permaneciendo en contacto con ella, para convertirse en el "armazón" del busto.

Esta necesidad, cuando es satisfecha, es la que modifica realmente el "panorama ideológico de una época". Es interesante ver como plantea el situarse del intelectual en la relación entre sus convicciones teóricas y la realidad en la que le toca actuar:

[...] la realidad es rica en las construcciones más raras y es el teórico quien debe, en esta rareza, encontrar la prueba de su teoría, "traducir" en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica y no, viceversa, presentar la realidad según el esquema abstracto [...] esta concepción no es más que una expresión de pasividad.

Se destaca aquí el carácter de la concepción gramsciana sobre la necesaria aptitud para "traducir" la realidad a términos teóricos, pues ambos planos, el de la intelección y el real, tienen códigos diferentes. De lo contrario, la realidad va siempre al 'lecho de Procusto' en el que su percepción se 'adapta´ a la 'comprobación' de la teoría. Toda la obra de Gramsci puede ser entendida también como "traducción" del comunismo a Occidente y a Italia en particular. Y este problema de "traducción" se liga también a la dialéctica entre el "saber" y el "comprender-sentir" y la imposibilidad de construir verdadero conocimiento sin pasión:



El elemento popular "siente" pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual "sabe" pero no siempre comprende y especialmente "siente". Por lo tanto, los dos extremos son, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. [...] El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y, especialmente, sin sentir y ser apasionado,(...) o sea, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y separado del pueblo-nación.

En el pensamiento gramsciano, la creación de un 'nuevo bloque histórico' no puede subsumirse en una política de alianzas, sino que entraña la construcción de una nueva 'totalidad' social, en la que se

revolucionen las fuerzas materiales y las superestructuras, con los intelectuales en un papel de 'soldadura' de ese nuevo bloque, cuya configuración marca el inicio de un nuevo período histórico.

16. Los intelectuales orgánicos.

Cada clase social fundamental tiende a crearse su propio grupo de intelectuales, que le da homogeneidad y conciencia, en el terreno económico, pero también en el político y el cultural. Gramsci se pronuncia contra la falsa noción de la independencia de los intelectuales, contra la asimilación de ellos a los "hombres de letras"; relativiza la división entre "intelectuales" y "simples", y quiebra la individualidad del intelectual en la figura del "intelectual colectivo" de la clase obrera. Gramsci plantea la extensión del concepto:

Por intelectuales es preciso entender no sólo aquellas capas comúnmente designadas con esta denominación, sino en general toda la masa social que ejerce funciones organizativas en sentido lato, tanto en el campo e la producción como en el de la cultura y en el político-administrativo.

En ese entendimiento, todo miembro activo de un partido, por cumplir funciones organizativas, es un intelectual. Pero ya no un "intelectual tradicional" de tendencias individualistas, y autoengañado en cuánto a la posesión de una sedicente 'independencia', sino un "intelectual orgánico" surgido de las masas y ligado a ellas:

[...] no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa o tiende a formársela; pero los intelectuales de la clase históricamente (y realistamente) progresista, en las condiciones dadas, ejercen un poder tal de atracción que termina, en último análisis, por subordinar a los intelectuales de los otros grupos sociales, y en consecuencia por crear un sistema de solidaridad entre todos los intelectuales con vínculos de orden sicológico (vanidad, etc.) y frecuentemente de casta (técnico-jurídicos, corporativos, etc.).

En la sociedad capitalista, los empresarios son también intelectuales, al menos en lo que incumbe a sus funciones de organización y dirección:

Si no todos los empresarios, al menos una elite de ellos debe tener una capacidad de organizador de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios, hasta el organismo estatal, por la necesidad de crear las condiciones más favorables para la expansión de su propia clase; o debe poseer por lo menos la capacidad de escoger "los delegados" (empleados especializados) a los que se confiará esta actividad organizativa de las relaciones generales externas a la empresa.

El intelectual orgánico se diferencia de los intelectuales "tradicionales", categorías preexistentes a la modernidad capitalista, que se conservan a sí mismas como "autónomas e independientes del grupo social dominante". Gramsci expone sucintamente la tarea fundamental de los intelectuales de nuevo tipo, ligados a la clase obrera:

[...] elaborar críticamente la actividad intelectual que en cada uno existe en cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular-nervioso hacia un nuevo equilibrio, y obteniendo que el mismo esfuerzo muscular-nervioso, en cuanto elemento de una actividad práctica general que renueva constantemente el mundo físico y social, se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e integral.

Previamente había caracterizado al "nuevo intelectual" como "[...] intelectual-constructor, organizador", "persuasor permanente" e incluso superior al espíritu abstracto matemático: de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción "humanista-histórica", sin la cual se permanece como "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista de la política).

Cabe aclarar que no hay que pensar en una relación simétrica intelectuales = hegemonía, ya que también se desempeñan en funciones de 'dominio', ligadas a la coerción:

“Los intelectuales son los “encargados” por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, esto es: 1) del “consenso” espontáneo dado por las grandes masas de la población a la orientación imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental , consenso que nace “históricamente” del prestigio (y por lo tanto de la confianza) derivado por el grupo dominante de su posición y de su función en el mundo de la producción. 2) del aparato de coerción estatal que asegura “legalmente” la disciplina de aquellos grupos que no “consienten” ni activa ni pasivamente, pero que está constituido para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el mando y en la dirección, en que el consenso espontáneo viene a faltar.

La coerción ocupa un segundo lugar en las sociedades hegemónicas, pero puede pasar al primero en momentos de crisis. Los intelectuales de una nueva clase deben autoconcebirse como un fenómeno radicalmente nuevo:

Una nueva situación histórica crea una nueva superestructura ideológica, cuyos representantes [los intelectuales] deben ser concebidos también ellos como “nuevos intelectuales”, nacidos de la nueva situación y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los “nuevos intelectuales” se conciben a sí mismos como continuación directa de la intelectualidad precedente, no son en absoluto “nuevos”, no están ligados al nuevo grupo social del que era expresión la vieja intelectualidad [...] Si es tarea de los intelectuales la de determinar y organizar la revolución cultural, o sea de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales cristalizados son reaccionarios, etc.

La autoconciencia significa históricamente creación de una vanguardia de intelectuales: una masa no se "distingue" y no se vuelve independiente "por sí misma" sin organizarse [...] y no hay organización sin intelectuales o sea sin organizadores y dirigentes.

17. Creación de una nueva cultura

Gramsci se aparta constantemente de la idea de una evaluación del pensamiento filosófico que se haga exclusivamente por el refinamiento y coherencia interna de su elaboración, sin tomar en cuenta su ‘eficacia’ en términos de capacidad de tomar contacto con los ‘simples’, de ejercer persuasión sobre grandes masas. Por el contrario, allí sitúa el pensador italiano el ‘valor’ central de una corriente de pensamiento

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos ‘originales’, significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, ‘socializarlas’ por así decirlo y por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho ‘filosófico’ mucho más importante y ‘original’ que el hallazgo por parte de un ‘genio’ filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales.”

El elemento de ‘difusión’ y la tarea educadora, se vuelven así tan importantes que la elaboración original. Gramsci reprochará al pensamiento crítico no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo ‘bajo’ y lo ‘alto’, entre los ‘simples’ y los intelectuales, quedando así, en lo que respecta a potencial de creación cultural, por debajo del catolicismo, que sí sabía generar unidad entre intelectuales y masas, si bien a costa de mantener a las masas en el atraso cultural, y de reprimir los impulsos autónomos de sus propios intelectuales.

18. Crisis orgánica.

Es el sacudimiento del “bloque histórico” completo, la crisis que abarca tanto la pérdida de consenso como de la posibilidad de los dominantes de hacer avanzar la economía, afectando a la estructura y a la hegemonía creada. Puede prolongarse mucho tiempo sin resolverse, y su “solución” puede venir desde arriba o desde abajo:

la vieja sociedad resiste y se asegura un período de respiro, exterminando físicamente a la elite adversaria y aterrorizando a las masas de reserva.

Un período de represión aguda puede resolver la crisis orgánica por destrucción del elemento dirigente de las clases subalternas. Se hace referencia también a la crisis de hegemonía, en la que se rompe el vínculo representantes-representados, y por lo tanto las corporaciones (sindicatos, Iglesia, Fuerzas Armadas) recobran predominio. Es una crisis del Estado en su conjunto, en el que la clase dirigente ve puesta en tela de juicio su "autoridad" sea por un fracaso propio en una empresa política de envergadura, sea por la movilización activa y consciente de amplias capas sociales antes inactivas. Estas crisis de hegemonía pueden ser explicadas como

"...la lucha entre "dos conformismos", o sea de una lucha de hegemonía, de una crisis de la sociedad civil. Los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten que les falta el terreno bajo los pies, advierten que sus "prédicas" se han convertido precisamente en eso, "prédicas", o sea, cosas extrañas a la realidad, pura forma sin contenido, larva sin espíritu; de ahí su desesperación y sus tendencias reaccionarias y conservadoras: puesto que la forma particular de civilización, de cultura, de moral que ellos han representado, se descompone, gritan la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moral y piden medidas represivas al Estado, o se constituyen en grupos de resistencia apartados del proceso histórico real, aumentando de tal modo la duración de la crisis, puesto que la desaparición de un modo de vivir y pensar no puede producirse sin crisis.

Con todo, los poderes corporativos pueden reconstruir la autoridad del Estado si no se produce una iniciativa popular que lo impida.

19. Crisis de autoridad.

Ocurre cuando una clase ve debilitarse los elementos sobre los cuales asienta su lugar de dirección en la sociedad, sin que haya un sujeto que le dispute eficazmente ese lugar, generando una situación de indefinición, una cierta 'vacancia' de las masas populares

"Si la clase dominante ha perdido el consenso, entonces no es ya 'dirigente', sino únicamente 'dominante', detentadora de la pura fuerza coercitiva, esto significa precisamente que las grandes masas se han separado de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían. La crisis consiste precisamente en el hecho deque lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados."

Se abre una etapa similar a lo que la sociología tradicional denomina 'anomia', con amplias posibilidades de que aparezcan (y alcancen cierto éxito) las alternativas ideológicas y políticas más 'extrañas'.

20. Sentido común.

Los fenómenos ideológico-políticos presentan un tratamiento especial en Gramsci, que no se preocupa sólo por los "sistemas de pensamiento" elaborados y coherentes, sino por las manifestaciones dispersas y autocontradictorias que conforman el sentido común, en el que anidan formas de pensar de los más disímiles orígenes, y en el que no se 'respetan' ninguna regla de método ni principios lógicos. En definitiva, a su juicio, la praxis revolucionaria, al disputar el apoyo de las masas populares, no confronta con los "sistemas" de los filósofos, coherentes y articulados, sino con las creencias populares, con esa "filosofía de los no filósofos" que constituye el sentido común.

La concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio (...) su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en los cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, correspondiente a la posición social y cultural de las multitudes de las que aquél es la filosofía.

Trata de construir una actitud concreta (y compleja) del revolucionario frente al

sentido común, que no "capitule" ante sus prejuicios, renunciando a "educarlo". Al decir de Paoli, Gramsci se pregunta por "los procesos mediante los cuales las masas llegan a vivir la unidad entre la teoría y la praxis, en el entendimiento de que los contenidos del sentido común abarcan una concepción del mundo, aunque no elaborada de modo consciente y crítico: "sentido común es la concepción del mundo difundido en una época histórica en la masa popular."

En toda sociedad existe un conformismo, un sentido de la "normalidad", de lo que se considera aceptable por el solo hecho de que, se cree, 'siempre fue así', y el sentido común expresa este conformismo. Los intelectuales que devienen "dirigentes" (especialista más político) pueden reorientar el sentido común en un sentido anticonformista y transformador, desarrollando los "núcleos de buen sentido" que aquél alberga. Advierte sobre la heterogeneidad del sentido común:

"El sentido común es un agregado desordenado de concepciones filosóficas y en él se puede encontrar todo lo que se quiere."

Gramsci avanza en explicar cuáles son los heterogéneos contenidos del 'sentido común':

Cada estrato social posee su 'sentido común' que en el fondo es la concepción de la vida y la moral más difundida. Cada corriente filosófica deja una sedimentación de 'sentido común': es éste el documento de su realidad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y opiniones filosóficas introducidas en las costumbres. El 'sentido común' es el folklore de la 'filosofía' y constituye el punto medio entre el 'folklore' auténtico ...y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos.

G. no considera al sentido común como una "sabiduría popular" a confirmar. Por el contrario, le critica a los "vulgarizadores" del marxismo (y entre ellos a Bujarin, del que se ocupa con particular atención) confirmar las "certezas" acríticas del sentido común, cuando coinciden con el "materialismo" entendido al estilo especulativo del siglo XVIII. Un grupo social que aspira a constituirse en hegemónico, debe luchar por superar al sentido común, desarticular el "conformismo", la "naturalización" de la realidad existente, y dar lugar a una nueva filosofía, situada a la altura de lo más elevado del pensamiento mundial:

Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura tal como la que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado.

Esa nueva concepción del mundo, no puede elaborarse sino 'contra' el sentido común: "Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía "homogénea" o sea sistemática." Asistemático, autocontradictorio, su propio carácter 'amorfo' hace difícil la discusión con las verdades de sentido común, y más difícil aun superar su arraigo, muchas veces de muy larga data. G. plantea esa tarea como parte del esfuerzo revolucionario.

21. Folklore.

Entre los diversos componentes de la conciencia social (filosofía, ciencia, sentido común, etc.) se sitúa el folklore como el más difuso, de origen frecuentemente inmemorial. G. incita a tomarlo en cuenta no con un enfoque inclinado a 'curiosear' entre los comportamientos y mitos de las clases populares (el 'folklorismo' pintoresquista) o, por el contrario, tendiente a su entronización como expresión de algún inefable 'espíritu del pueblo' (al estilo del

pensamiento romántico), sino como un componente insoslayable de la conciencia de las masas, sobre todo de aquellos sectores menos afectados por la 'modernización' capitalista.

Habría que estudiarlo como 'concepción del mundo' de determinados estratos de la sociedad, que no han sido tocados por las corrientes de pensamiento modernas. Concepción del mundo no sólo no elaborada y sistematizada, porque el pueblo por definición no puede hacer tal cosa, sino múltiple, en el sentido de que es una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo, si no es además un museo de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. Incluso el pensamiento y la ciencia modernas dan elementos al folklore, en cuanto que ciertas afirmaciones científicas y ciertas opiniones, separadas de su entorno, caen en el dominio popular y son 'arregladas'en el mosaico de la tradición (...) El folklore sólo puede ser comprendido como reflejo de las condiciones de vida del pueblo, aunque a menudo se prolonga aun cuando las condiciones sean modificadas en combinaciones extrañas.

Sólo que habría que cambiar el espíritu de las investigaciones folklóricas además de profundizarlas: el folklore no debe ser concebido como una curiosidad, una rareza, una cosa ridícula, una cosa a lo sumo pintoresca: sino que debe ser concebido como una cosa muy seria y que hay que tomar en serio. G. está apuntando a un sedimento más antiguo y arraigado que el 'sentido común', muy alejado de la racionalidad moderna, quizás el estrato más profundo de la 'mentalidad' popular.

22. Creencias populares.

Se podría decir que todo la cuestión de las creencias de las clases subalternas, se halla en Gramsci bajo la impronta de una frase de Marx, que les atribuye un arraigo similar al de la 'fuerza material'. G. se toma de allí para atacar la noción de las ideas como 'reflejo' de las relaciones estructurales, como mera 'apariencia' e incluso disfraz o engaño que oculta las relaciones sociales 'reales' y que caería por su base al ser refutada, o a lo sumo, cuando esas relaciones 'reales' se modifiquen.

Va contra la idea de que el pueblo profesa determinadas creencias (o supersticiones) por mera ignorancia, y por lo tanto una rápida acción esclarecedora, o el mero efecto del deterioro de las condiciones de vida y las crisis económicas, pueden transformar sus creencias de raíz: los cambios en los modos de pensar, en las creencias, en las opiniones, no suceden por 'explosiones' rápidas y generalizadas, suceden comunmente por 'combinaciones sucesivas' según 'fórmulas' sumamente variadas. La ilusión 'explosiva' nace de la falta de espíritu crítico...en la esfera de la cultura los diversos estratos ideológicos se combinan variadamente y lo que ha llegado a ser 'chatarra' en la ciudad es todavía 'utensilio' en la provincia".

G. advierte así contra la tendencia 'iluminista' de pensar que se pueden producir rápidos cambios ideológico-culturales sólo con la refutación de una 'ideología dominante' que se supone homogénea. Aparece el problema de las 'condiciones de recepción' de determinadas ideas, que varía de un grupo social a otro, y de 'persona a persona' incluso: En el lenguaje de G., no hay dos 'prismas' iguales, cada forma de ver el mundo tiene sus peculiaridades. Esto convierte en gradual y contradictorio a todo proceso de transformación de las creencias y modos de pensar populares.

23. Hegemonía.

El término hegemonía fue una de las categorías políticas de mayor centralidad en el movimiento socialdemócrata ruso desde finales de 1908 hasta 1917. La idea que lo animaba empezó a aparecer en primer lugar en los escritos de Plejanov en 1883-1884, donde insistía en la imperativa necesidad para la clase obrera rusa de emprender una lucha política contra el zarismo, y no solamente una lucha económica contra sus patrones. El propio Lenin contrapuso repetidamente una fase "hegemónica" a otra "gremial" o "corporativista" dentro de la política proletaria. Perry Anderson destaca que en los primeros congresos de la Internacional Comunista se siguió

utilizando el término, como sinónimo de la asunción por el proletariado del papel de guía del conjunto de la población trabajadora y explotada. Será Gramsci el que extienda la noción de hegemonía desde su aplicación original a las perspectivas de la clase obrera, que es la de Lenin, a los mecanismos de la dominación burguesa sobre la clase obrera en una sociedad capitalista estabilizada.

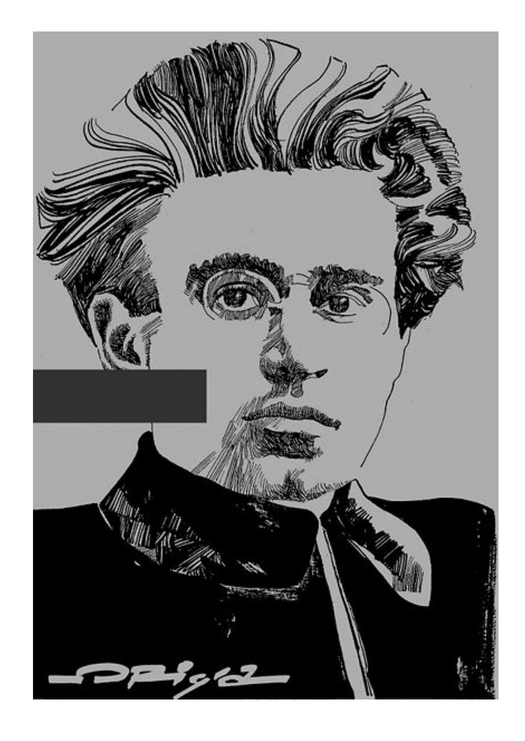
Al decir de H. Portelli, el concepto leninista y el gramsciano de hegemonía se separan en un punto central, ya que este último da preeminencia a la "dirección cultural e ideológica", mientras Lenin privilegia la conducción política y militar. En el famoso parágrafo de los Cuadernos... llamada "Análisis de situaciones y relaciones de fuerzas." A.G caracteriza el "momento" de la hegemonía, como una suerte de 'etapa superior' en el desarrollo de una fuerza social:

"...aquél en que se alcanza la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan el círculo corporativo, de grupo memente económico y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, que señala el tránsito netto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente se convierten en 'partido', entran en confrontación y se declaran en lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellass, tiende a prevalecer, a imponerse, a difuindirse por toda el área social, determinando, además de la unidad de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no en el plano corporativo sino en un plano "universal", y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados.

Aquí la hegemonía está concebida como la construcción que permite el paso a una esfera de dirección intelectual y moral, hasta el punto de que la clase pase del particularismo al universalismo y dirija así a otros grupos sociales.

Escribe F. Piñón: hegemonía no es una simple mezcla o alianza del dominio y el consenso [...] sino hegemonía social, propia no del gobierno político o "dominio directo", sino relativa al "consenso espontáneo" dado por las grandes masas de la población a la dirección de la vida social impuesta por el grupo gobernante [...]

El proletariado se convertirá en dirigente mientras se proponga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar a la mayoría de la población trabajadora contra el capitalismo y el Estado burgués, y construya las herramientas de pensamiento y acción necesarias para ello.



La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras, como dominio y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a 'liquidar' o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados.

La hegemonía se expresa por tanto como predominio en el campo intelectual y moral, diferente del "dominio" en el que se encarna el momento de la coerción. Pero esa "dirección" tiene raíces en la base, componentes materiales junto a los "espirituales": No hay hegemonía sin base estructural, la clase hegemónica debe ser una clase principal de la estructura de la sociedad, que pueda aparecer como la clase

progresiva, que realiza los intereses de toda la sociedad.

Un elemento constitutivo de la hegemonía es el compromiso, la capacidad para sacrificar ciertos intereses, para matizar la propia forma de ver el mundo. La hegemonía se manifiesta así

Como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables [...] entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que los intereses del grupo dominante prevalecen pero hasta cierto punto, o sea no hasta el burdo interés económico-corporativo.

Una clase hegemónica necesita desarrollar conciencia de la necesidad de sacrificar en parte sus intereses inmediatos, de efectuar concesiones materiales, de modo tal de tomar en cuenta efectivamente los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía" en búsqueda de un cierto "equilibrio de compromiso".

Completando de algún modo la idea, G. afirma:

[...] es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar detener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica.

Como señala Anderson, existen dos conceptos de hegemonía, a) al interior de las clases dominadas, en relación a la formación de un nuevo bloque histórico, o b) entre clases antagónicas, que buscan obtener un consentimiento voluntario y activo de las clases subordinadas. El proletariado consciente necesita convertirse en clase "nacional" para adquirir capacidad de dirección sobre sectores que son nacionales y hasta "locales", aunque sea una clase de carácter internacional. A través de su "intelectual colectivo" (el partido, organismo portador de una nueva concepción del mundo), realiza la unión política e ideológica de las clases subalternas, a las que agrupa en un conjunto armonioso de "energías nacionales."

El ejercicio "normal" de la hegemonía en el terreno devenido clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso, que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebase demasiado al consenso, o mejor tratando que la fuerza aparezca apoyada por el consenso de la mayoría que se expresa a través de los órganos de la opinión pública -periódicos y asociaciones-, los cuales, con ese fin, son multiplicados artificialmente. Entre el consenso y la fuerza está la corrupción-fraude (que es característica de ciertas situaciones de ejercicio difícil de la función hegemónica, presentando demasiados peligros el empleo de la fuerza), la cual tiende a enervar y paralizar las fuerzas antagónicas atrayendo a sus dirigentes, tanto en forma encubierta como abierta, cuando existe un peligro inmediato, llevando así la confusión y el desorden a las filas enemigas.

El italiano toma en consideración el sustento institucional de la hegemonía, los órganos concretos de producción hegemónica:

"La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa, son las actividades estatales más importantes en tal sentido. Pero en realidad, a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas, que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes.

Destaca que la constitución de los aparatos productores de hegemonía atraviesan la esfera estatal y privada, para articularse en un accionar disperso en su forma pero con un sentido unitario en su contenido. Y también:

El Estado tiene y pide el consenso, pero también lo educa por medio de las asociaciones políticas y sindicales, que son sin embargo organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente.

Aparece así la construcción cotidiana del consentimiento otorgado al orden social imperante. Analiza también la posibilidad

(y necesidad) de construir hegemonía antes de conquistar el Estado. Podría decirse también que una clase subalterna fundamental puede lograr su capacidad de dirección, tomar las "casamatas" del dominio de clase, que en el lenguaje de G. alude a las organizaciones de la 'sociedad civil'. Dice José Aricó: Para el proletariado la conquista del poder no puede consistir simplemente en la conquista de los órganos de coerción (aparato burocrático-militar) sino también y previamente en la conquista de las masas.

24. Guerra de movimiento y guerra de posiciones.

Con esa metáfora tomada de la guerra europea de 1914, el pensador italiano alude al cambio del carácter de la lucha política a medida que las sociedades ganan en complejidad, con un mayor desarrollo tanto del aparato estatal como de la sociedad civil (que se convierten en el equivalente a las "trincheras" de la guerra de posición). En esas condiciones la fórmula de la "revolución permanente" (que A.G relaciona con el 'ataque frontal' y la 'permanencia del movimiento', que Gramsci data en 1848 es sometida a una reelaboración, encontrando la ciencia política su superación en la fórmula de "hegemonía civil":

En el arte político ocurre lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento deviene cada vez más guerra de posición y se puede decir que un Estado vence en una guerra, en cuanto la prepara minuciosa y técnicamente en tiempos de paz. Las estructuras macizas de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales que como complejo de asociaciones operantes en la vida civil, representan en el dominio del arte político lo mismo que las "trincheras" y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición.

El elemento "movimiento" (confrontación directa) sigue existiendo, pero como un componente parcial de un todo más amplio.

De ese modo, la guerra de posiciones suplanta a la guerra de movimientos, en todo lo que signifique tomar posiciones decisivas:

"...en la política subsiste la guerra de movimientos mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por consiguiente, y por lo tanto no son movilizados todos los recursos de la hegemonía y del Estado; pero cuando, por una u otra razón estas posiciones han perdido su valor y sólo las que son decisivas tienen importancia, se pasa a la guerra de asedio, compleja, difícil, en la que se exigen cualidades excepcionales de paciencia y de espíritu inventivo.

Gramsci pone en vinculación el concepto de guerra de posiciones con la construcción de hegemonía, y a su vez a ambos con los procesos de revolución pasiva, al mismo tiempo que no descarta la vuelta a la guerra de movimientos:

¿existe una identidad absoluta entre guerra de posiciones y revolución pasiva¿ ¿O existe al menos o puede concebirse todo un período histórico en el que los dos conceptos se deban identificar, hasta el punto en que la guerra de posiciones vuelve a convertirse en guerra de maniobras? Es un juicio dinámico que hay que dar sobre las 'restauraciones' que serían una 'astucia de la providencia' en sentido viquiano.

[...] la guerra de posiciones en política corresponde al concepto de hegemonía, que sólo puede nacer del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las "trincheras" y las fortificaciones permanentes de la guerra de posiciones.

La guerra de posiciones sería así la modalidad de lucha fundamental en la era de la política de masas, del desarrollo organizativo complejo no sólo de las clases dominantes, sino también de las subalternas, con partidos de masas, amplia sindicalización, medios de comunicación que llegan al conjunto social, y productos de consumo cultural manufacturados para la mayoría de la población.

25. Catarsis.

Este término designa para G. el momento decisivo en la construcción de la

subjetividad, el paso de una situación de subordinación a una de actividad transformadora por parte de las clases subalternas. La clase que pasa del plano económico-corporativo al ético-político comienza a disputar poder, a romper su subordinación y cobrar iniciativa histórica:

Se puede emplear el término de "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la necesidad a la libertad. La estructura, de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento catártico se convierte así, me parece, el punto de partida de toda la filosofía de la praxis...

La superación del "momento" económico-corporativo significa entonces la posibilidad de ir mas allá de los intereses económicos inmediatos por parte de una clase, la que desarrolla la capacidad de establecer alianzas, compromisos, hacer concesiones, en función de que adquiere conciencia plena (estratégica y no sólo inmediata), de sus intereses, desplegados en un plano no sólo económico sino también político y cultural. Sin superación del momento económico-corporativo no hay capacidad hegemónica, de desarrollar la dirección de un grupo fundamental sobre grupos secundarios.

26. El partido.

Es la fuerza unificadora de la clase en el plano político-cultural, el ámbito de formación del núcleo dirigente de la misma, y de desarrollo de espíritu innovador, de crítica activa al sentido común, del ataque práctico a la clase dirigente tradicional, a través de la elaboración de una conciencia de cuestionamiento activo a su dominación. El partido tiene la visión política general que no anida en organizaciones de finalidad económico-corporativa, como los sindicatos.

El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; puede ser sólo un organismo, un elemento social en el cual ya tenga inicio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido ya dado por el desarrollo histórico y es el partido político, la forma moderna en que se resumen las voluntades colectivas parciales que tienden a convertirse en universales y totales.

Las grandes tareas del partido, las de alcance histórica son las de la

[...] formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la que el Moderno Príncipe es precisamente la expresión activa y operante y la reforma intelectual y moral.[148]

El programa de acción del partido debe ser incorporado en clave de contribución a la constitución y fortalecimiento de una voluntad colectiva y por lo tanto desprenderse dramáticamente del discurso y no ser reducido a "frías abstracciones". En cuanto al papel del partido en la reforma intelectual y moral considera que éste trastorna todas las relaciones morales e intelectuales.

La relación entre partido y grupo social es vista por Gramsci no como un vínculo instrumental, de representación directa de intereses, sino como una actividad de construcción hegemónica, que construye alianzas en base a la búsqueda de "equilibrios" sociales:

Si bien cada partido es expresión de un grupo social y de un solo grupo social, sin embargo, determinados partidos representan precisamente un solo grupo social en ciertas condiciones dadas en cuanto que ejercen una función de equilibrio y de arbitraje entre los intereses de su propio grupo y los otros grupos y procuran que el desarrollo del grupo representado se produzca con el consenso y la ayuda de los grupos aliados, sino es que también de los grupos decididamente adversarios.

Esa identificación de partido-grupo social se complica en muchas situaciones, y

los partidos se dividen en fracciones que actúan de modo independiente, por eso

El Estado Mayor intelectual del partido orgánico [...] actúa como si fuese una fuerza dirigente por completo independiente, superior a los partidos y a veces considerada así por el público.

Es decir que la verdadera dirección política de la clase dominante, está en ocasiones por fuera de la estructura formal de los partidos, o distribuida entre varios de ellos.

Afirma Biagio de Giovanni:

Su reflexión sobre el partido (la de Gramsci) parte de una atención extremadamente determinada sobre la necesidad de que la iniciativa del partido deje filtrar realmente a través de su propia obra de dirección la productividad política de las masas. El riesgo principal es visto en la caída de esta relación.

Este orden de fenómenos está relacionado con una de las cuestiones más importantes que se refieren al partido político, es decir a la capacidad del partido para reaccionar contra el espíritu de costumbre, contra las tendencias a momificarse y a volverse anacrónico, y la constitución de grupos burocráticos enquistados en su estructura:

[...] La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosa; si ésta acaba por constituir un cuerpo solidario, que se apoya en sí mismo y se siente independiente de la masa, el partido acaba por volverse anacrónico, y en los momentos de crisis aguda queda vacío de su contenido social y queda como apoyado en el aire.

El partido que se burocratiza, deja de ser principio articulador de la acción de clase, para convertirse en su freno, para separarse de ella convirtiendo a la organización en un fin en sí misma. El partido de masas burocratizado puede, incluso, reproducir comportamientos y modos de pensar característicos de la 'secta'. En última instancia, si el proceso prosigue y llega a cristalizarse, la nueva entidad burocratizada ya será un 'ex-partido revolucionario', e irá, más temprano que tarde, a convertirse en una 'trinchera' utilizable por la clase dominante para conservar su poder, anudando nuevos consensos.

En la línea permanente de Gramsci, de examinar el vínculo base-superestructuras en toda su complejidad, la relación partido-clase no es lineal, sino de doble vuelta.

Por otra parte, da importancia a un "tercer tipo" de organizaciones, que no son partidos ni órganos de defensa económica, tales como los consejos obreros y los clubes de cultura, que pueden cumplir funciones unificadoras del conjunto de la clase, construir una organización más amplia y flexible que la de sindicatos o partidos (sin por ello poder suplantarlos) mas allá de las fronteras partidarias, participar en el proceso de "catarsis" (V. Nota correspondiente) que marca el paso de la conciencia económica-corporativa al momento ético-político, movilizar.

27. Grande y pequeña política.

La primera es aplicable a la confrontación, a la búsqueda de crear nuevas formaciones económico-sociales y nuevos estados:

La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales.

Corresponde a los movimientos orgánicos, a la totalidad de la sociedad, por oposición a la "política del día":

La pequeña política, las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas facciones de una misma clase política.

Gramsci grafica la diferencia sustancial entre una y otra política con una afirmación de apariencia paradójica:

Es por lo tanto gran política el tratar de excluir la gran política del ámbito interno de la vida estatal y reducir todo a política pequeña.

Es decir, que el propósito de la clase dominante es lograr que la lucha de clases no llegue a manifestarse en el campo estatal, que la discusión y la lucha a su interior se reduzca a las cuestiones cotidianas, de "administración" del tipo de sociedad imperante y los intereses predominantes en ella, sin cuestionarlos. Este constituye un objetivo fundamental, de "gran política" de las clases dominantes, empeñadas en reservarse con carácter exclusivo los aspectos estratégicos de la acción, aquellos que atañen a la estructura social en su conjunto. En las democracias parlamentarias más 'avanzadas', se escenifican grandes debates, muchas veces duros y prolongados, sobre los más variados aspectos, siempre que se mantenga la 'intocabilidad' de las relaciones sociales fundamentales, que se procura, con éxito, que no ingresen en la discusión. Gran política de las clases subalternas sería la de objetivos revolucionarios, tendiente a fundar la sociedad sobre nuevas bases, previa ruptura con la licuación 'administrativa' del campo político emprendida por la dominación burguesa.

28. Transformismo.

Gramsci caracteriza el transformismo como la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos según su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados, e incluso de los adversarios que parecían irreconciliablemente enemigos. En este sentido la dirección política se convirtió en un aspecto de la función de dominio, en cuanto que la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento durante un período a menudo muy largo.

De esa manera la clase dirigente absorbe a los intelectuales de otras clases, enriquece su propio enfoque político-cultural y aumenta su capacidad hegemónica. El transformismo es un fenómeno en cuya producción ingresa tanto la capacidad de expansión y de adquisición de universalidad del grupo dominante y su producción ideológica, como la corrupción y el efecto desmoralizador de las derrotas políticas de los grupos subordinados.

Si en los momentos decisivos los jefes pasan a su "verdadero partido" las masas quedan truncas en su impulso, inerte y sin eficacia.

A.G considera al transformismo como una de las formas históricas de la "revolución pasiva" y como "documento histórico real" de la verdadera naturaleza de los partidos que se presentaban como extremistas en el período de la acción militante, pero suelen virar hacia la burguesía en los momentos de reflujo.

29. Bloque Histórico, pasión y saber.

La de 'bloque histórico' es una noción que ha dado lugar a muchos equívocos, pese a que hay acuerdo en considerarla de fundamental importancia para la comprensión de todo el pensamiento gramsciano sobre el rol de los intelectuales y su relación con las masas populares:

Si la relación entre los intelectuales y el pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica, en la que el sentimiento-pasión, se convierte en comprensión y por lo tanto, en saber [...] sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes; o sea que se realiza la vida de conjunto, que es la única fuerza social, se crea el bloque histórico.

Aquí aparece la configuración del bloque histórico a partir de la identificación, racional y emotiva, entre intelectuales y pueblo, con el consiguiente quiebre de la distinción entre intelectuales y 'simples', del privilegio del trabajo intelectual sobre el manual. Gramsci señala la importancia de la conformación de una voluntad "nacional-popular", nacida de la expansión de una visión del mundo a las masas en su conjunto. El "bloque histórico" sería una suerte de unidad de la totalidad social, que parte desde la base hasta las diversas expresiones de la superestructura.

Incluso G aplica el término a la concepción del hombre: "El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y

subjetivos y de elementos de masas y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa." El ser humano, entendido como ser social, y como 'colectivo' no como individuo, aparece en una relación vital y necesaria con la 'estructura'.

30. La dialéctica entre lo nacional y lo internacional.

G. critica más de una vez al internacionalismo abstracto, que no comprende los rasgos nacionales y no los incorpora a su análisis y acción. Los conceptos no nacionales (es decir no referibles a cada país singular) son erróneos, como se ve por su absurdo final; ya que para G. esos conceptos han llevado a la inercia y a la pasividad en dos fases bien diferenciadas:

1º En la primera fase, nadie se creía obligado a empezar, o sea, pensaba cada uno que si empezaba e encontraría aislado; esperando que se movieran todos juntos, no se movía nadie ni organizaba el movimiento.

2º La segunda fase es tal vez peor, porque se espera una forma de "napoleonismo" anacrónico y antinatural (puesto que no todas las fases históricas se repiten de la misma forma) Las debilidades teóricas de esta forma moderna del viejo mecanicismo están disfrazadas por la teoría general de la revolución permanente, que no es más que una previsión genérica presentada como dogma, y que se destruye por sí sola, por el hecho de que no se manifiesta efectivamente.

Resulta transparente que se refiere con la primera al "determinismo" de la Segunda Internacional, que esperaba "indefinidamente" las "condiciones ideales" para la producción de una transformación revolucionaria, y con la segunda caricaturiza a la visión de Trotsky, de "'mundialiización" más o menos rápida de la revolución.

Gramsci insiste una y otra vez en la construcción de la visión internacionalista sobre la base de las peculiaridades nacionales, a modo de advertencia contra el internacionalismo "superficial" al que a veces identifica como "cosmopolitismo":

En realidad, la relación "nacional" es el resultado de una combinación "original", única (en cierto sentido) que en esta originalidad y unicidad debe ser comprendida y concebida si se quiere dominarla y dirigirla. Ciertamente el desarrollo va hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es "nacional" y en este punto de partida es que hay que iniciar el movimiento. Por lo tanto hay que estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar según las perspectivas y las directivas internacionales. La clase dirigente es tal sólo si llega a interpretar exactamente esta combinación, de la que ella misma es componente, y en cuanto tal precisamente puede dar al movimiento una cierta orientación y ciertas perspectivas.

Por cierto, G. no llegó a conocer los aspectos mas deletéreos de la versión stalinista del internacionalismo: La identificación de la 'revolución mundial' con los intereses de la U.R.S.S, convertida en sedicente 'patria del socialismo', cuya defensa y engrandecimiento se tornaba el objetivo máximo de todo internacionalismo.

31. La 'expansividad' de la burguesía.

Gramsci asigna un lugar importante a uno de los caracteres distintivos de la burguesía; la posibilidad de que cualquier persona ("libres" e "iguales ante la ley", no lo olvidemos) pueda ascender desde una clase subalterna a la clase dominante:

Las clases dominantes precedentes eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar un paso orgánico de las otras clases a la suya. La clase burguesa se postula a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico.

A diferencia de sociedades anteriores, como las feudales, en que las particiones sociales estaban plasmadas jurídicamente, y que el paso de una a la otra era, en principio, contrario al derecho y la

costumbre, en el capitalismo la 'movilidad social' es una promesa que se hace a los individuos miembros de las clases subalternas, y provee un sustento ideológico a todo el sistema: Frente a la perspectiva de la acción colectiva, de transformación social, se encuentra la vía individual del ascenso social, 'cada soldado lleva en su mochila el bastón de mariscal' rezaba un dicho del siglo XIX. No casualmente, el pensador italiano relaciona esta "porosidad" de la clase burguesa con el concepto de democracia, al que asigna así un significado en términos sociales, complementario de los que se centran en la esfera política:

Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que el desarrollo de la economía y por lo tanto la legislación que expresa tal desarrollo favorece el paso molecular de los grupos dirigidos al grupo dirigente.

La permeabilidad de las fronteras de la burguesía anula las divisiones estamentales precedentes y genera la ilusión de incorporación de los subalternos al grupo dirigente, por vía del enriquecimiento nacido de la acumulación del "producto del trabajo", de la asunción de tareas más calificadas por medio de la educación, o aún del azar o de mecanismos ilegales.

Pero en definitiva, el status de capitalista puede adquirirse o perderse, sin que haya trabas legales ni culturales que puedan obstaculizarlo eficazmente, ya que es la propiedad de los medios de producción, y no el origen o antigüedad de la misma, lo que define la pertenencia de clase. Esa posibilidad de la burguesía de abrir sus filas está impuesta por la lógica competitiva del capitalismo, pero le permite además, allegar legitimidad a su dominación, y captar, 'movilidad social ascendente' mediante, a buena parte de los miembros más capaces de las clases subalternas. Esto resulta válido sobre todo para sociedades del capitalismo más desarrollado, con fuertes potencialidades de ascenso. En aquéllas sociedades capitalistas en que la movilidad social se vuelve extremadamente difícil, la hegemonía burguesa incorpora un factor de debilidad, y así lo señala nuestro autor, al enunciar que la burguesía queda 'saturada' y no sólo no se expande, sino que 'desasimila' a parte de sus componentes. La promesa del enriquecimiento es reemplazada, en la práctica, por el ominoso fantasma de la proletarización.

En esas circunstancias se abre la oportunidad histórica de los trabajadores, que tienen la máxima 'expansividad' ya que el triunfo de su clase es la supresión de las divisiones de clase y la asimilación al status de 'trabajadores' del conjunto de los otros grupos sociales.

32. Americanismo.

Gramsci sigue con atención la configuración en los Estados Unidos (y su incipiente proyección sobre Europa) de un modo de organización de la producción que constituye a la vez todo un modelo de construcción de control y 'autoridad' sobre los trabajadores industriales de parte de las patronales, que desarrollan un impulso 'reglamentarista' en dirección no sólo al proceso de trabajo sino a la vida cotidiana e incluso íntima de los trabajadores. En la fábrica de tipo 'fordista' el patrón controla al trabajador, momento a momento, durante toda la jornada de trabajo. Y extiende ese control a la 'moral' del trabajador, premiando mediante diferenciales salariales su 'buen comportamiento'. Ese proceso de organización fordista tiene repercusiones sobre el conjunto de la organización social, y en vinculación con otros factores da lugar a una formación cultural que en la época se denominaba 'americanismo'.

G. destaca que Norteamérica tiene una estructura social diferente a la europea, sin estratos sociales 'parásitos' que constituyen supervivencias de modos de organización social anteriores, que en mayor o menor medida están presentes en Europa, y no en la Unión, nacida como sociedad capitalista desde la época colonial, y volcada desde el comienzo a una cultura donde el trabajo

productivo y el comercio ocuparon un lugar central desde sus orígenes (junto, y apoyados por, los valores éticos emanados del puritanismo religioso).

EE.UU. cuenta como presupuesto con una 'racionalización' de la población, que en Europa requeriría toda una batalla histórica, y eso facilita el desarrollo acelerado de un tipo de organización social más moderno, y la construcción de un tipo distinto de 'dirección intelectual y moral', que se origina en el mismo plano 'estructural', más precisamente en la propia planta fabril.

En realidad, el americanismo, en su forma más lograda, exige esa 'racionalización' de la población para imponer su dominio:

Esta 'racionalización' preliminar de las condiciones generales de la población, ya existente o facilitada por la historia, ha permitido racionalizar la producción, combinando la fuerza (-destrucción del sindicalismo-) con la persuasión (-salarios altos y otros beneficios-); para colocar toda la vida del país sobre la base de la industria. La hegemonía nace de la fábrica y no tiene necesidad de tantos intermediarios políticos e ideológicos. Las 'masas' de Romier son la expresión de este nuevo tipo de sociedad,, en donde la 'estructura' domina más inmediatamente las superestructuras y éstas son racionalizadas (simplificadas y disminuidas en número).

Homogeneización y simplificación resultan así la 'palabra de orden' del modelo americano, constituyendo pautas que se extienden a los productos que se libran al mercado (bienes estandarizados de consumo masivo) al proceso de producción (cinta de producción y otros mecanismos de aceleración del trabajo en el marco de la instauración de la 'subsunción real') e incluso a los comportamientos privados e individuales. La 'hegemonía nace en la fábrica' en el fordismo, en el que la organización del proceso productivo ya lleva contenida una carga ideológica de alta eficacia. Al día de hoy, es la desintegración de ese modelo la que marca interrogantes sobre sus efectos en la conciencia de unas clases subalternas que sufren la 'reorganización' profunda del sistema de explotación por parte de los capitalistas.

33. Estado, derecho y moral.

A través del derecho, el Estado hace "homogéneo" el grupo dominante y tiende a crear un conformismo social que sea útil a la línea de desarrollo del grupo dirigente. La actividad general del derecho es más amplia que la puramente estatal y gubernativa e incluye también la actividad directiva de la sociedad civil, en aquellas zonas que los técnicos del derecho llaman de indiferencia jurídica, o sea en la moralidad y las costumbres en general.

G. percibe que para alcanzar el acatamiento espontáneo a la ideología dominante, se requiere la construcción de un conformismo social que acepta la injusticia como "natural"

[...] el problema ético, que en la práctica es la correspondencia "espontáneamente y libremente aceptada" entre los actos y las omisiones de cada individuo, entre la conducta de cada individuo y los fines que la sociedad se impone como necesarios, correspondencia que es coactiva en la esfera del derecho positivo (...) y es espontánea y libre (...) en aquellas zonas en las que la "coacción" no es estatal, sino de opinión pública, de ambiente moral, etc.

Las leyes "imponen" a toda la sociedad normas de conducta ligadas a la razón de ser y el desarrollo de la clase dominante. La función máxima del derecho es ésta: presuponer que todos los ciudadanos deben aceptar libremente el conformismo señalado por el derecho, en cuanto que todos pueden convertirse en clase dirigente.

34. Reforma Intelectual y Moral.

En esta categoría el término "reforma" no juega solamente en el sentido lato de un proceso consciente de renovación de modos de pensar y conductas. También se refiere al proceso histórico-cultural de la Reforma protestante, como ejemplo de un movimiento intelectual que se expandió y llegó al pueblo, transformándose en una bandera de lucha, aminorando la distancia entre intelectuales y simples.

Gramsci contrapone sobre esta línea de análisis el "Renacimiento" a la "Reforma", pues aquél no se acercó a las masas, por el contrario aumentó la separación de éstas respecto de la elite intelectual, avanzando hacia un ideal de vida contemplativa, de excelencia intelectual sin despliegue en el campo político. Italia tuvo Renacimiento, pero no Reforma, y ello tendría que ver con lo incompleto y retrasado de su desarrollo capitalista, la no realización de un proceso de 'revolución burguesa', y la imposición de métodos de dominación política inmunes a las tendencias democratizadoras. Los reformadores, en cambio, convirtieron las aristas pasivas y fatalistas de la doctrina de la Gracia[171], en una "práctica real y de iniciativa a escala mundial" [172] que al "santificar" la acumulación y el éxito económico y repudiar el "ocio" contribuyó a formar la ideología del capitalismo naciente. De allí el papel de avanzada, en los estadios iniciales del capitalismo, de las sociedades dominadas culturalmente por el cristianismo protestante, y su visión del mundo, encarnada tempranamente en una base de masas.

La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante+rRevolución Francesa: es una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía.

G. no deja de percibir similitudes entre aquel proceso, y las tendencias a convertir al materialismo histórico en doctrina pasiva y fatalista, y frente a ello, señala la necesidad de recuperar el papel de la iniciativa popular, la capacidad del materialismo histórico para dar lugar a iniciativas asombrosas. La tarea de la "reforma intelectual y moral" significaba afianzar el papel de impulsora de la iniciativa popular de la filosofía de la praxis, sacarla del caparazón doctrinario para encarnarla en el pensamiento y acción de las masas.

35. Estadolatría.

Gramsci describe la estadolatría como una deformación ideológica, propia, en primer lugar, de los intelectuales que conducen la maquinaria estatal, que tienden a desarrollar dos mitos complementarios; el de la propia independencia de cualquier sector social, con la consiguiente identificación con 'el país' en su totalidad, y el del Estado como síntesis incuestionable del espíritu público, como la 'vanguardia' de todo cambio social de sentido positivo:

La cuestión puede ser planteada así: siendo el Estado la forma concreta de un mundo productivo, y siendo los intelectuales el elemento social del que se extrae el personal gobernante, es propio del intelectual no anclado fuertemente en un poderoso grupo económico presentar al Estado como un absoluto: así es concebida como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales, es racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica.

Gramsci parece estar apuntando con este término a la derivación "estatista" que ya en esos años se agudizaba en el régimen soviético, y comenzaba a penetrar la versión 'oficial', vulgarizada, del marxismo que allí se hallaba en desarrollo. El aparato estatal es identificado con la revolución, el partido y las organizaciones de autogobierno popular se subsumen bajo su armazón burocrático, y a partir de esa posición alcanzada, las instancias estatales 'revolucionarias' se dedican a 'domesticar' y si es necesario a reprimir, a la iniciativa popular.

Gramsci justifica un nivel de "estadolatría" en un proceso revolucionario. Pero éste debe ser un componente provisorio, y no, al contrario, convertido en un postulado teórico que postergue sine die la construcción de los auténticos rasgos de la "sociedad regulada", aquélla sin clases ni estado que estaba contenida en los ideales de Marx y que iba a desaparecer definitivamente en el horizonte burocratizado de la URSS a partir de los años '30:

Para algunos grupos sociales, que antes de acceder a la vida estatal autónoma no han tenido un largo período de desarrollo

cultural y moral propio e independiente, [...] un período de estadolatría es necesario e incluso oportuno: esta "estadolatría" no es más que la forma normal de "vida estatal", de iniciación, al menos, en la vida estatal autónoma y en la creación de una "sociedad civil" que no fue históricamente posible crear antes del acceso a la vida estatal independiente. Sin embargo esta "estadolatría" no debe ser abandonada a sí misma, no debe, especialmente, convertirse en fanatismo teórico y ser concebida como "perpetua"; debe ser criticada precisamente para que se desarrolle y produzca nuevas formas de vida estatal, en las que la iniciativa de los individuos y grupos sea "estatal" aunque no se deba al "gobierno de funcionarios" (hacer que la vida estatal se vuelva "espontánea").

36. La destrucción creadora.

G. trata la dialéctica destrucción-creación, al tiempo que señala la dificultad tanto de "destruir" efectivamente, como de dar lugar realmente a construcciones nuevas a partir de la destrucción inicial:

No es cierto que "destruye" todo el que quiere destruir. Destruir es muy difícil, tan difícil como crear. Porque no se trata de destruir cosas materiales, se trata de destruir "relaciones" invisibles, impalpables, aunque se escondan en las cosas materiales. Es destructor-creador el que destruye lo viejo para esclarecer, para hacer aparecer lo nuevo que se ha transformado en "necesario", y urge implacablemente en el umbral de la historia. Por eso se puede decir que se destruye en cuanto se crea. Muchos sedicentes destructores no son otra cosa que "procuradores de fallidos abortos", pasibles del código penal de la historia."

El componente destructor, ínsito en todo proceso revolucionario, mantiene legitimidad sólo en cuánto está apuntado directamente a sentar las bases de una sociedad nueva, que 'niegue' históricamente el orden injusto que la precede. En cuanto el componente destructivo se desvía o avanza más allá de su objetivo 'creador', se degrada al mismo nivel que la violencia conservadora o reaccionaria de las clases que se busca derrotar.

37. Alianzas sociales

Gramsci, que da siempre suma importancia a las alianzas sociales entre diferentes sectores de las clases subalternas (la gravitación que asigna a la falta de articulación de la clase obrera con el campesinado en la derrota del movimiento "consejista" es un ejemplo de ello, entre muchos posibles), advierte sin embargo contra las tendencias a, en nombre de los intereses de las clases subalternas, tratar de establecer alianzas con fracciones capitalistas, con el resultado de la subordinación práctica de los trabajadores a la burguesía, de la implicación de las fuerzas revolucionarias en conflictos que les son ajenos, y de los que solamente podrán 'obtener' desgaste y decepciones. Su preocupación es la constitución de un "bloque de las fuerzas populares" bajo hegemonía obrera:

Diferenciaban a los industriales librecambistas de los proteccionistas, etc. invitando a elegir entre estas dos categorías. ¿Pero era posible dividirlos o acaso sus intereses no estaban ya estrechamente vinculados a través de los bancos y tendían a conectarse cada vez más, a través de los grupos financieros y los cárteles industriales? Así pues, si se quería crear una fuerza política [...] era necesario no proponerse fines inalcanzables, como éste de dividir el campo industrial y dar a una parte del mismo la hegemonía sobre las masas populares [...]sino tender a crear un bloque de las clases populares, con la hegemonía de la más avanzada históricamente.

38. La filosofía de una época.

A.G diferencia entre la filosofía que elaboran los grandes pensadores (filosofía de los filósofos), la ideología predominante en la clase dirigente (cultura filosófica) y la 'religión' de las grandes masas. Considera por lo tanto insuficiente, cuando no estéril, a la historia de la filosofía que se remite a estudiar la 'filosofía de los filósofos'. Y a partir de esa diferenciación considera que el pensamiento de la época consiste en la

combinación de todos esos elementos, sin ‘reducir’ el resto a uno sólo de ellos:

La filosofía de una época no es la filosofía de uno u otro filósofo, de uno u otro grupo de intelectuales, de una u otra gran sección de las masas populares: es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección, en la que su culminar se convierte en norma de acción colectiva o sea que se convierte en “historia” concreta y completa (integral).

Nótese en el pasaje anterior, que la ‘filosofía de la época’ se define en el fondo como la generadora de una ‘norma de acción colectiva’ saliendo del plano meramente especulativo, para pasar a la acción práctica. No sólo explicar el mundo, sino ver el modo de transformarlo.

40. Centralismo democrático.

Gramsci contrapone el centralismo democrático y el centralismo orgánico. El primero es definido como

...un “centralismo” en movimiento, por así decirlo, o sea una continua adecuación de la organización al movimiento real, un contemporizar los impulsos de abajo con el mando de arriba, una inserción continua de los eleementos que brotan de lo profundo de la masa en el marco sólido del aparato de dirección que asegura la continuidad y la acumulación regular de las experiencias...El centralismo democrático ofrece una fórmula elástica que se presta a muchas encarnaciones; vive en cuanto que es interpretada y adaptada continuamente a las necesidades: consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad y por el contrario distinto e incluso opuesto en la aparente uniformidad para organizar y conectar estrechamente lo que es similar, pero de modo que la organización y la conexión resulten una necesidad práctica e “inductiva” experimental y no el resultado de un proceso racionalista, deductivo, abstracto, o sea propio de los intelectuales puros (o puros asnos).

La dialéctica entre el ‘arriba’ y el ‘abajo’, el enraizamiento en lo profundo de las masas, están ausentes en el ‘centralismo orgánico’, reino de burocracias convertidas en ‘castas sacerdotales’, apartadas del movimiento real de la sociedad.

Si el elemento constitutivo de un organismo se sitúa en un sistema doctrinario rígida y rigurosamente formulado, se tiene un tipo de dirección de casta y sacerdotal....Las fórmulas serán recitadas de memoria sin cambiar punto ni coma, pero la actividad real será otra.

El centralismo orgánico imagina poder fabricar un organismo de una vez por todas, ya perfecto objetivamente. Ilusión que puede ser desastrosa, porque hace que se ahogue un movimiento en un pantano de disputas personales académicas.

Gramsci también efectuó observaciones sobre lo que denomina ‘centralismo burocrático’ otro modo de llamar a la modalidad ‘orgánica’ del centralismo, pero haciendo hincapié en los modos de funcionamiento que producen la transformación de lo que debió ser la dirección política de las clases subalternas, el grupo más escogido de su ‘vanguardia’, en una elite cerrada, dotada de privilegios, que tiende a restringir en sus efectos y en última instancia a reprimir, los brotes de creatividad y autonomía que crecen cerca suyo.

El predominio del centralismo burocrático en el Estado indica que el grupo dirigente está saturado y convirtiéndose en una camarilla estrecha que tiende a perpetuar sus mezquinos privilegios regulando o incluso sofocando el nacimiento de fuerzas contrarias, aunque estas fuerzas sean homogéneas a los intereses dominantes fundamentales.

G. muestra así, en una línea de crítica a la burocracia similar a la de Rosa Luxemburgo, el efecto más dramático de la burocratización de una dirección política: Su conversión en un órgano de dominación sobre la propia clase que le dio sustento y razón de ser. La percepción de los primeros efectos de la conversión del ‘partido de vanguardia’ del proletariado, en camarilla aislada de su clase de origen, resuenan en estas observaciones.

Cómo Ganar la Guerra de las Ideas: Lecciones de la Derecha Gramsciana Neoliberal

Susan George

*E*n griego el *hegemon* es el lider, y desde ahí hay un triple salto lingüístico a la noción del rol, de la autoridad, y de la dominación expresada por la palabra " hegemonía." Tradicionalmente, el término era reservado para los estados. En los años 20 y 30, el gran pensador marxista italiano Antonio Gramsci llevó el concepto más lejos, usándolo para explicar cómo una clase podría establecer su dirección sobre otras con la dominación ideológica. Mientras que el marxismo ortodoxo explicó casi todo por las fuerzas económicas, Gramsci agregó la dimensión cultural crucial. Él mostró cómo, una vez establecida la autoridad ideológica - o " cultura hegemónica " -, el uso de la violencia para imponer el cambio puede llegar a ser superfluo.

Hoy, pocos negarían que vivimos bajo las virtualmente incontrastadas reglas del mercado, en una sociedad dominada, ultracompetitiva, globalizada con su corte de iniquidades múltiples y de violencia diaria. ¿Hemos conseguido la hegemonía que merecemos? Pienso que si, y por "nosotros" quiero decir el movimiento progresista, o el que esté a la izquierda de él. No niego obviamente el impacto de fuerzas económicas o de acontecimientos políticos como el final de la guerra fría que moldearon nuestras vidas y nuestras sociedades, sino que aquí me prepongo concentrar en la guerra de ideas que ha sido trágicamente descuidada en "lado de los buenos". El público y las instituciones privadas que genuinamente creen que están trabajando para un mundo más equitativo han contribuido al triunfo del neoliberalismo o han contribuido en forma pasiva a su éxito. Si bien este juicio suena áspero, de él se pueden extraer sin embargo conclusiones positivas.

El dominio de la derecha es el resultado de un esfuerzo ideológico concertado, a largo plazo, de parte de agentes identificables. Si reconocemos que un mercado dominante, y que un mundo inicuo no son ni naturales ni inevitables, debe ser posible construir un contra-proyecto para un mundo diferente.

Exclusión e ideología

El siglo pasado podría apodarse la Edad de la Exclusión. Está claro ahora que el "mercado libre, que determina cada vez más lo político y social así como las prioridades económicas, no puede abarcarlos a todos. La función del mercado no es proporcionar trabajos, mucho menos cohesión social. No tiene cabida para el número creciente de gente que contribuye poco o nada a la producción o al consumo. El mercado funciona para beneficio de una minoría. La Edad de la Exclusión engendra innumerables enfermedades sociales a las cuales varias agencias humanitarias y caritativas, establecidas en una época anterior, vanamente procuran hacer frente. Vanamente, porque no han podido entender que sus proyectos y programas existen en un contexto ideológico que frustra sistemáticamente sus objetivos. La doctrina económica actualmente dominante, de la cual la exclusión extensa es un elemento necesario, no descendió del cielo. Se ha consolidado cuidadosamente a través de décadas, con pensamiento, acción, y propaganda; comprando y pagando una muy unida fraternidad (son hombres sobre todo) que está alerta en beneficio de su imperio.

Una versión anterior de esta doctrina fue llamada " laissez-faire"; los americanos hablan hoy del neoconservadorismo, los europeos de neoliberalismo, y los franceses de la " pensée unique " (pensamiento único). Utilizaré "neoliberalismo, " considerando que la versión moderna de la doctrina fue sacada de los grandes economistas políticos "liberales " tales como Adán Smith o David Ricardo. Los neoliberales fingen seguir a estos

precursores ilustres, pero de hecho traicionan su espíritu y no hacen caso de sus enseñanzas morales y sociales.

Medio Siglo de Historia

La victoria del neoliberalismo es el resultado de cincuenta años de trabajo intelectual, ahora reflejados extensamente en los media, la política, y los programas de organizaciones internacionales. El reaganismo, el thatcherismo, y la caída del muro se jactan (o se culpan a menudo) por esta situación y, de hecho, han vuelto a los neoliberales más arrogantes, pero en la historia hay mucho más que eso.

Hace cincuenta años, sobre la estela de la II guerra mundial, el neoliberalismo no ocupaba ningún lugar en el debate político corriente. Sus pocos paladines predicaban entre ellos o en el desierto -- cada uno era un keynesiano, un demócrata social/cristiano o algún tipo de marxista. Cambiar ese contexto requirió tenacidad intelectual y un plan político -- pero también aprovechó la pasividad de una mayoría autosatisfecha. Si hay tres clases de gente -- las que hacen que sucedan las cosas, las que miran las cosas suceder, y las que nunca supieron qué los golpeó -- los neoliberales pertenecen a la primera categoría y la mayoría de los progresistas a las últimas dos. La izquierda siguió estando satisfecha hasta que, repentinamente, ya era demasiado tarde.

Los padres fundadores estadounidenses del neoliberalismo tuvieron así pocas cartas al principio, pero creyeron en un principio crucial: Las ideas tienen consecuencias -- el título de un libro de 1948 de Richard Weaver que tendría una carrera larga y fructífera. Las escrituras conservadoras de Weaver fueron publicadas por la Universidad de la Prensa de Chicago, al igual que los trabajos del exiliado filósofo-economista austriaco Friedrich von Hayek y del joven y brillante economista Milton Friedman. La "escuela de Chicago" es hoy famosa: sus opiniones económicas, sociales y políticas se han difundido a través del mundo. En el Chile del general Pinochet, los economistas entrenados en Chicago fueron los primeros en aplicar El tratamiento de shock basado en la libertad para el negocio pero la represión para el trabajo.

Claramente, las ideas tienen consecuencias -- después de todo, Margaret Thatcher proclamó orgullosa su lealtad a las ideas de Hayek, y la mayoría de los estudiantes de economía que ocupan posiciones políticas, se han entrenado en los planes de estudio neoliberales. Un erudito conservador resume la doctrina así: la " libertad individual es el último ideal social; la potencia gubernamental, si bien es necesaria, debe ser limitada y descentralizada. El intervencionismo es vano y peligroso. La libertad económica, es decir, el capitalismo, es una condición imprescindible para la libertad política."

Los neoliberales rechazaron la noción de que la libertad individual pudo depender de la democracia y del rol de la ley, garantizadas por el estado. Para ellos, tales " garantías " son solo cadenas. Ser libre debe ser estar libre del estado. El individuo es enteramente responsable de su sino económico y social; esto implica que existirán las disparidades necesariamente. Pero esto es bueno. Como dijo Thatcher, "es nuestro trabajo glorificar la desigualdad y ver que los talentos y las capacidades sean expresados libremente para el beneficio de todos nosotros."

En los días tempranos del renacimiento neoliberal, tales ideas pudieron haber parecido utópicas, puesto que eran antagónicas al espíritu del New Deal (Nuevo Trato) y del estado de bienestar. Los neoliberales entendieron, sin embargo, que para transformar el paisaje económico, político y social primero tenían que cambiar el intelectual y psicologico. Para que las ideas se conviertan en parte de la vida de cada día de la gente y de la sociedad, deben ser propagadas a través de los libros, revistas, diarios, conferencias, asociaciones profesionales, etcétera. Si algunas ideas llegaran a estar más de moda que otras, deberán ser financiadas: lleva dinero construir la infraestructura intelectual y promover visión del mundo.

Una vez que estas fundaciones se establecieron y construyeron cuidadosamente, las visiones que una vez

parecieron minoritarias, elitistas, incluso moralmente repugnantes, llegaron a ser gradualmente las predominantes, especialmente entre las personas que toman decisiones. La prensa, la radio, y la televisión se pueden dirigir para seguir el editorial o artículo de fondo de los medias especializados o más eruditos. Imperceptiblemente, casi cada uno irá sintiendo que ciertas ideas son normales, naturales, parte del aire que respiramos.

Fabricando la ideología

Los neoliberales concibieron así a su estrategia, reclutando y recompensando pensadores y escritores, recaudando fondos y sosteniendo un amplio rango de instituciones a la vanguardia de la " revolución conservadora." Esta revolución comenzó en los Estados Unidos pero, como el resto de la cultura norteamericana, se propagó a través del mundo. Las doctrinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial, y de la Organización Mundial del Comercio son indistinguibles de las del credo neoliberal. Aquí están los perfiles de algunas de las instituciones intelectuales más influyentes o tanques de cerebros (think tanks).

El Instituto Americano de la Empresa (American Enterprise Institute - AEI) - fundado en 1943 por un grupo de hombres de negocios anti-New Deal. Inició relaciones públicas intelectuales en los años 50 y los años 60, trabajando directamente con los miembros del congreso, de la burocracia federal, y de los media. En los años 80, el presupuesto promedio del AEI era de 14 millones de dólares; empleó a unas 150 personas. Una de sus campañas más acertadas para la recaudación de fondos fue lanzada por la Secretaría de Defensa en el comedor del Pentágono. En los años 90, el presupuesto anual cayó de alrededor de 8 a 10 millones de dólares, pero el AEI todavía produce una serie constante de libros, de folletos, y de recomendaciones legislativas, y sus eruditos se escuchan con frecuencia en los medios de comunicación.

La Heritage Foundation es el think tank más conocido debido a su asociación cercana con Ronald Reagan. Una semana después de su victoria electoral, el director de la Heritage dio al personal de Reagan un documento de mil páginas con consejos sobre política, llamado Mandato para el Liderazgo (Mandate for Leadership), fruto del trabajo de 250 expertos neoliberales. Sus recomendaciones fueron distribuidas a través de la nueva administración; la mayoría se convirtieron en ley.

La Heritage, el cerebro colectivo detrás de Reagan y George Bush, fue fundada en 1973, gasta un tercio de su presupuesto anual de 18 millones de dólares en marketing, y elabora unos doscientos documentos al año. Su Guía Anual tiene un listado de milquinientos expertos políticos neoliberales en setenta diversas áreas- el periodista preocupado sólo debe levantar el teléfono para averiguar una cotización. El mismo Presidente Reagan lanzó un mecanismo impulsor importante para la recaudación de fondos para la Heritage, diciendo a la audiencia: "Las ideas tiene consecuencias: lo retórico es política y las palabras son acción."

El éxito de la Heritage ha inspirado la creación de treinta y siete mini-Heritage a través de los Estados Unidos, creando sinergia, una ilusión de la diversidad, y la impresión de que los expertos mencionados realmente representan un amplio espectro de opiniones.

Otros think tanks más pequeños, incluyen a la venerable Hoover Institution on War, Revolution and Peace, fundada en 1919 en la Universidad de Stanford, California, para estudiar el comunismo. In 1960, agregó un programa económico a su vocación de guerra fría. El Instituto Cato de Washington es libertario, partidario de un gobierno minimalista y especializado en estudios sobre privatización; el Manhattan Institute for Policy Research, fundado en 1978 por William Casey, quien más tarde fue director de la CIA (Central Intelligence Agency), se especializó en la crítica a los programas gubernamentales de redistribución de los ingresos.

La puerta giratoria entre los think tank gubernamentales y conservadores, permitió al personal de los ex presidentes Nixon o Reagan/Bush encontrar asilo fuera del

gobierno durante las presidencias de Carter y Clinton (aunque uno se pregunta porqué ellos tuvieron que irse: la posición de Clinton sobre bienestar social es virtualmente indistinguible de la de los pensadores neoliberales, lo que constituye otra victoria para ellos).

Fuera de los Estados Unidos, la red neoliberal es menos formal pero no menos efectiva. Londres cobija el Centre for Policy Studies; el anti-estatista Insitute of Economic Affairs; y el Adam Smith Institute, el cual ha probablemente hecho más para promover las privatizaciones que cualquier otra institución en el mundo. El Adam Smith Institute, se jacta que más de doscientas medidas desarrolladas en su "Proyecto Omega" fueron puestas en práctica por Tatcher. Sus expertos también asesoraron extensamente al Banco Mundial sobre programas de privatización en los países clientes del banco.

Uno de los más importantes think tanks no tiene dirección fija. La Mount Pelerin Society. Fundada en 1947 por Friedrich von Hayek, primero reunió a los conservadores americanos y europeos en un pueblito cercano a Lausanne. Desde entonces, ese fue un club internacional para los pensadores neoliberales; sus cuatrocientos poderosos miembros se encontraron recientemente en Vienna en 1996. Milton Friedman dijo que "Mount Pelerin nos mostró que no estamos solos" y sirvió como un "punto de reunión", inspirando amistades, redes y asociando proyectos. La membresía de la sociedad se adquiere por invitación y los nombres de los miembros no son revelados; es de todos modos sabido que el primer ministro checo, Vaclav Klaus, el ex ministro de finanzas francés Alain Madelin, el consejero de Boris Yeltsin y Margaret Tatcher son miembros.

Financiando la ideología

Centenares de millones de dólares han sido gastados en los últimos cincuenta años para mantener vivas y en forma a éstas y otras instituciones neoliberales. ¿De donde viene todo ese dinero?

Durante los primeros tiempos, el Fondo William Volker salvó las precarias revistas, financió los libros publicados en Chicago, pagó las cuentas de la prestigiosa Foundation for Economic Education y costeó reuniones en las universidades de EE.UU. Los americanos viajaron a Suiza al primer encuentro de la Mount Pelerin Society con dinero Volker. Estos fondos no podrían, de todos modos, cubrir todas las necesidades de un movimiento creciente, el cual vio tempranamente otros impulsores financieros. El director del American Enterprise Institute estaba jubiloso cuando convenció, en 1972, a la prestigiosa Fundación Ford a donar al AEI 300.000 dólares - una suma significativa en aquellos tiempos. Esta donación abrió las puertas a otros financiadores institucionales.

Por al menos un cuarto de siglo, muchas fundaciones familiares conservadoras norteamericanas invirtieron dinero en la producción y diseminación de sus ideas. Si bien más pequeños que elefantes filantrópicos como Ford, estos financiadores usaron sus dineros estratégicamente. La Bradley Foundation gastó casi todo su ingreso anual (28 millones de dólares en 1994) en la promoción de la causa neoliberal, incluyendo importantes donaciones a Heritage, AEI y a diarios y revistas conservadoras. Como señaló el director de la Fundación: "Estamos en esto por un largo trecho". De acuerdo con la literatura de la Fundación, los hermanos Bradley creyeron que "en el tiempo, la consecuencia de las ideas es más decisiva que la fuerza de los movimientos políticos o económicos".

Fundaciones como Coors (cervecería), Scaife o Mellon (acero), y especialmente Olin (químicos, municiones) financian cátedras en algunas de las universidades más prestigiosas de Norteamérica. Sus ocupantes son cuidadosamente elegidos, en las palabras del crítico Jon Wiener, para "fortalecer las instituciones económicas, políticas y culturales sobre las cuales...está basada la empresa privada." Olin gastó más de 55 millones de dólares en estos esfuerzos y la lista de sus donaciones se lee como un Quién es Quién del derecho académico.

Una anécdota referida por Wiener ilustra cómo funciona el sistema de auto-

promoción. En 1988, Allan Bloom, director del Centro Olin para la Investigación dentro de la Teoría y Práctica de la Democracia de la Universidad de Chicago (3,6 millones de dólares donados por Olin) invita a un oficial del Departamento de Estado a dar una ponencia. El ponente proclama la victoria total para el Occidente y para los valores del neoliberalismo durante la guerra fría. Su ponencia es inmediatamente publicada en el National Interest (1 millón de dólares de subsidio de Olin) editado por Irving Kristol (376.000 dólares donados como Olin Distinguished Professor at New York University Graduate School of Business).

Kristol publica simultáneamente "respuestas" a la ponencia: una escrita por él mismo, otra por Bloom, otra por Samuel Huntington (1,4 millones para el Instituto Olin para Estudios Estratégicos de Harvard). Este "debate" completamente artificial y maquinado, es luego tomado por el New York Times, el Washington Post y la revista Time. Hoy todos hemos oído hablar de Francis Fukuyama y El Fin de la Historia y el Último hombre, un best-seller traducido a varios idiomas.

Aún en los tempranos 1970, William Simon, en aquel entonces y aún hoy presidente de la Fundación Olin, exhortó a sus socios comerciales a sostener "estudiantes, sociólogos, escritores y periodistas" y a dar "donaciones, donaciones y más donaciones a cambio de libros, libros y más libros".

Simon sabía de que hablaba: no sólo podía crear de la nada "debates" bien pagos, sino que podía también definir cuales áreas merecían ser estudiadas y cuales no, puede promover notoriedad personal y rápido acceso a las personas que toman las decisiones y a los medios seleccionando los portavoces. El editor de la Fundación Heritage Policy Review parece encontrar esto casi indecoroso:

El periodismo hoy es muy diferente a lo que era hace 20 o 30 años. Hoy, los editoriales (op-ed) están dominados por los conservadores. Tenemos una cantidad de opiniones conservadoras pero esto crea un problema para aquellos quienes están interesados en una carrera periodística... porque hay probablemente centenares de personas con estas ideas y prontos a conseguir columnas sindicadas.

Entre 1990 y 1993, cuatro revistas neoliberales norteamericanas recibieron 2,7 millones de dólares de diferentes fundaciones (National Review, Public Interest, New Criterion, y American Spectador). En contraste, cuatro revistas progresistas norteamericanas (la Nation, el Progressive, In These Times y Mother Jones) recibieron diez veces menos en el mismo período.

En la guerra de las ideas, cada movimiento está en problemas si no renueva su línea de investigadores profesionales, pensadores, y escritores. Los neoliberales no tienen inconveniente en financiar hombres blancos si éstos resultan ser los mejores repartiendo los productos intelectuales. Pero ellos también financian a muchísimas mujeres, afro-americanos, y otros pensadores y escritores de minorías; así como a docenas de periódicos universitarios, miles de estudiantes graduados y una pequeña armada de diarios. Literalmente centenares de millones de dólares se gastan cada año en la compra de la fuerza de choque intelectual de la derecha del presente y del futuro.

¿Quién es quién, y qué?

Una asombrosa conclusión puede sacarse de todo esto: ¡la derecha es un semillero para los marxistas! O al menos para los gramscianos. Ellos saben muy bien que no hemos nacido con nuestras ideas y debemos de algún modo adquirirlas; para imponerse, las ideas requieren material, infraestructuras. Ellos saben, también, que estas infraestructuras determinarán ampliamente la superestructura intelectual: esto es lo que Gramsci quiso decir por "proyecto hegemónico" del capitalismo. Definir, sostener y controlar la cultura es crucial: entra en las cabezas de la gente y tendrás sus corazones, sus manos y sus destinos.

¡Ay!, los progresistas parecen no saber distinguir un proyecto hegemónico de un erizo. ¿Qué han estado haciendo "los buenos" todos estos años?, ¿han gastado su

tiempo y dinero promoviendo las ideas en las cuales creen? Muy poco. No sólo las instituciones progresistas se muestran complacientes en lo que se refiere a su superioridad intelectual, sino que se han pasado de largo como si no hubiera necesidad de justificar sus posiciones, y mucho menos preocuparse por la casi hegemonía intelectual sostenida por la derecha.

Los "buenos", consideraron más bien sus tareas como financiación de proyectos y programas para los pobres y perjudicados; focalizados sobre bases populares, potenciando "el desarrollo comunitario" Loables metas todas, pero ¿qué sucede cuando el gobierno aplica, en cambio, el ajuste estructural que devasta completamente la vida de los pobres en el sur, o aprueba legislación el antibienestar, antitrabajador en el norte? ¿Qué sucede cuando la Organización Mundial para el Comercio tiene más para decir sobre las comunidades que las comunidades mismas? O cuando se van secando los fondos públicos para salud, educación, vivienda, transporte, ambiente, y así sucesivamente? Sin argumentos intelectuales para defenderlos y para crear el contexto en el cual podrán florecer, colapsan proyectos y programas completos. No pueden vivir en el vacío.

Implicaciones prácticas y la plaga del proyecto

Hasta ahora, no he incomodado declarando un interés. Asumo que los lectores saben o han conjeturado que tengo uno, puesto que soy investigadora profesional, escritora y, cuando puedo hacerlo, pensadora. Sí: he oído demasiado a menudo la frase de pavor: "su propuesta es muy interesante, pero no financiamos ni investigación ni elaboración de documentos".

El punto no es que se genere decepción privada, sino negación masiva. Los donantes progresistas han enviado camiones cargados de rechazos en respuesta a las propuestas de trabajo intelectual. No tengo ninguna razón para dudar que las metas de estos donantes sean la igualdad social, la disminución de la pobreza, los derechos humanos, la resolución de conflictos y el desarrollo sustentable. Su comportamiento me tiene poderosamente perpleja.

¿Por qué, me pregunto, las fuentes de fondos dedican tanto tiempo y dinero a hacer progresar "proyectos" y tan poco para la construcción de instituciones e infraestructuras intelectuales? ¿Por qué no aprendemos de la firmeza de la derecha? ¿Por qué no podemos ver, por ejemplo, que la destrucción del bienestar en los Estados Unidos o la amenaza a los sindicatos en Europa hubieran sido imposibles sin la creación de un clima intelectual que hubiera hecho aparecer a esta embestida no como algo repugnante moralmente sino natural e inevitable? ¿Por qué el abordaje del "proyecto" no es considerado como una auto-derrota? Así como el neoliberalismo desmantela las conquistas de los pasados cincuenta años y aún un número más grande de sus víctimas fueron lanzados a la deriva, la presión para financiar sólo "proyectos" crecerá, empujándonos en procesión auto-forzada hacia la definitiva sociedad disfuncional.

Por si acaso . . .

En español se dice no protestas sin propuestas, lo que dicho de otro modo significa que hay que desechar las quejas si no se tiene nada qué ofrecer. Bien, propongo obviamente que las instituciones progresistas y otras fuentes de financiación comiencen a dedicar cantidades grandes de dinero para recuperar nuestra iniciativa intelectual perdida. Deberían sentarse a los pies de los neoliberales que han demostrado saber cómo funciona el juego: ¡aprendamos de los maestros!

Si se asume que esta propuesta es reconocida y, de alguna manera, dio resultado, tengo varias recomendaciones complementarias. La primera puede ser un poco difícil de tragar, así que puedo también decirlo con franqueza: las fuentes de fondos no son los mejores jueces del trabajo que los intelectuales progresistas deben hacer. ¿Por qué no? Porque probablemente han sido atraídos por temas alcanzados por el pensamiento dominante. He comprobado esto repetidas veces, por

ejemplo, cuando intenté atraer fondos para el trabajo sobre la deuda del tercer mundo. Entonces era demasiado temprano, aunque cinco o diez años más tarde, numerosas organizaciones caían sobre uno para trabajar sobre ese tema. La tarea del pensador progresista es estar fuera de la tendencia principal, debe prever los desarrollos que llegarán a ser cruciales en el futuro. Un buen trabajador intelectual progresista produce conocimiento subversivo. Este conocimiento, por definición, será incómodo para el Establishment y para el pensamiento dominante. Con todo, alguien tiene que pagar los meses o los años de trabajo antes de que salgan los libros, antes de que se reconozcan los "asuntos calientes" y que el "conocimiento subversivo" se convierta en parte de la discusión. Las fuentes de fondos deben validar una división del trabajo y confiar en los trabajadores intelectuales que eligen apoyar sin intentar definir sus agendas. Si no, evitarán inadvertidamente, que estos trabajadores hagan su trabajo.

Los financiadores deberían dejar de abordar "proyectos" en favor de la construcción de la institución. Los donantes, es comprensible, desean discutir la sustancia y la política de un proyecto con la persona que lo llevará a cabo. Pero para esa persona, ese proceso puede ser ineficaz, impidiendo que él o ella continúe con el trabajo intelectual. Bosquejar varias propuestas de proyectos, defenderlas por separado, en diversos países, ante diferentes audiencias, reiteraciones con correspondencia, información adicional, informes sobre la marcha de los trabajos, cuentas - todo esto exige mucho tiempo.

Cuando fui recaudadora de fondos para el Instituto Transnacional (en "proyectos" naturalmente, puesto que ningún otro enfoque habría sido aceptado en la comunidad de donantes), publiqué sólo piezas cortas. Los esfuerzos sostenidos como los libros son (por lo menos para mi) imposibles cuando el tiempo es constantemente interrumpido por actividades para la obtención de fondos. Investigadores, escritores y portavoces que tienen que alimentar a esta mentalidad para conseguir algún trabajo, están prevenidos: dediquen sus energías a investigar, escribir y hablar, y a renovar su propio arsenal de ideas. Financiación de proyectos, en oposición a la construcción de la institución, no ofrece esperanzas sobre el final del ciclo de la baja productividad.

Los donantes deben financiar no sólo el trabajo intelectual en sí mismo sino también los medios para cerciorarse que éste será usado extensamente. La Heritage Foundation gasta en esto un tercio de su cómodo presupuesto, ya pocos financiadores progresistas quieren pagar por difundir palabras. Consecuentemente, las instituciones productoras de ideas tienen permitido gastar sólo en los ítems especificados en el presupuesto del proyecto (con un modesto gasto), no pueden afrontar traducciones, no pueden desarrollar un "Servicio a Medida" para una red de periódicos y revistas en varios países, no puede transformar un artículo en un programa de radio, un libro en una película de televisión, y así sucesivamente.

Las subvenciones para la construcción de la institución son también importantes porque ellas permiten a los investigadores y escritores progresistas preparase para el futuro y mantener el ímpetu. La gente joven inteligente, dedicada e idealista a menudo quiere trabajar para organizaciones progresistas y están dispuestas a hacer sacrificios materiales para hacerlo, pero los fondos para emplearlos, simplemente no están ahí.

Centrándose casi exclusivamente en proyectos, los financiadores progresistas han ayudado a asegurar a la derecha el dominio del debate. Nos reíamos que los mecanismos del mercado podrían solucionar problemas sociales: tales cosas se dicen hoy en día con cara seria. Temas que dábamos por sentado, incluyendo el mismo tercer mundo, han casi desaparecido del debate. Los donantes pueden hacer un acto de fe respecto de proyectos para construcción institucional e intelectual del movimiento. Pueden identificar las instituciones y los individuos en el norte y en el sur que están produciendo el trabajo original y destacado y que frutos muestran que ellos pueden ser confiables - y luego

confiar en ellos. Esto incluye institutos de investigación/politica, periódicos y trabajadores intelectuales independientes dentro o fuera de las universidades. Las organizaciones e individuos notables merecen ayuda a largo plazo que solamente pueden permitir que hagan mejor su trabajo. Los donantes deben poner a un lado una porción respetable de sus fondos disponible para dotar a instituciones de mérito. Fórmulas que den garantías y flexibilidad a ambos, donante y beneficiario, pueden ser fácilmente negociadas.

Y finalmente . . .

Si vivimos en una sociedad en la cual el sistema de justicia se basa sobre el postulado que solamente dos tercios de sus miembros son completamente humanos; ¿acaso el tercio restante no merece los mismos derechos a menos que sean otorgados arbitrariamente? Tal sociedad sería llamada espontánea e instantáneamente injusta - al menos en Occidente. La exclusión de un tercio o más de sus miembros es, sin embargo, precisamente la situación que se obtiene en las sociedades reguladas casi exclusivamente por "las leyes del mercado". Hay un peligroso desliz semántico de la "ley" a las "leyes del mercado"; del cuerpo de las leyes democráticamente establecido para el funcionamiento apropiado de la sociedad a la actuación oculta de fuerzas económicas. Los neoliberales quisieran que "la ley del mercado" fuera el juez soberano de los derechos de las personas y de las sociedades en su totalidad.

Hegel proclamó que lo único que la historia nos enseña es que nadie aprende nada de la historia. La historia reciente, si somos atentos, nos enseñó que una sociedad puede ir de la ley basada en la igualdad de las personas a las leyes del mercado; de la justicia social relativa a las desigualdades profundas y crónicas en pocos años. La embestida de los neoliberales continúa y su hegemonía intelectual es casi completa. Los que se niegan a actuar en el conocimiento de que las ideas tienen consecuencias, terminarán sufriéndolas.